مقاصد الشريعة

عند الإمام الشافعي

اقرأ PDF
www.iqraa-pdf.net
مرجعك الأول
في تلخيص الكتب

تأليف
أ. د. أحمد وفاق بن مختار
الأستاذ بكلية الشريعة والقانون
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

مقاصد الشريعة

عند الإمام الشافعي

رسالة دكتوراه

تأليف

أ. د. أحمد وفاق بن مختار

الأستاذ بكلية الشريعة والقانون
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

اقرأ PDF
www.iqraa-pdf.net
مرجعك الأول
في تلخيص الكتب

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة
للناشر
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
لصاحبها
عبد القادر محمود البكار

الطبعة الأولى
١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

مختار ، أحمد وفاق .
مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي : رساله دكتوراه / تأليف أحمد وفاق بن مختار . - ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠١٣م .
٤٨٨ ص ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٥ ١١٧ ٧١٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الفقه الشافعي .
٢ - الإسلام الشافعي ، محمد بن إدريس بن العباس ابن عثمان ، ٧٦٧ - ٨٢٠ .
أ - العنوان .

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

أصل هذا الكتاب

رسالة علمية نال بها صاحبها درجة الدكتوراه ، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس - بالمغرب ، ميزة مشرف جدًا تحت إشراف الأستاذ الدكتور الشيخ فريد الأنصاري.

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م
تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عمر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٦٣٩٨٦١ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

الإهداء ١٥

كلمة شكر وتقدير ١٦

من كلمات الإمام الشافعي ١٧

مقدمة ١٩

أسباب اختيار الموضوع ٢٣

منهج البحث ٢٤

خطة البحث ٢٤

القسم الأول

الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي

* **الباب الأول: الإمام الشافعي ومقاصد الشريعة** ٣١

الفصل الأول: التعريف بالإمام الشافعي ومقاصد الشريعة ٣٣

المبحث الأول: التعريف بالإمام الشافعي ٣٣

المبحث الثاني: مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي ٤١

الفصل الثاني: تأصيل الإمام الشافعي أصول مقاصد الشريعة ٥٣

تمهيد ٥٣

المبحث الأول: تأصيل الإمام الشافعي علم أصول الفقه وعلاقته بمقاصد الشريعة ٥٤

المبحث الثاني: تأصيل الإمام الشافعي للقصد الإفهامي ٦٢

المبحث الثالث: تأصيل الإمام الشافعي للقصد الابتدائي من وضع الشريعة ٧٢

المبحث الرابع: تأصيل الإمام الشافعي للضروريات والحاجيات والتحسينيات ٧٦

الفصل الثالث: اعتبار المقاصد عند الإمام الشافعي ٨٥

تمهيد ٨٥

المبحث الأول: اعتبار مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي في الاجتهاد والأحكام ٨٦

المطلب الأول: الإمام الشافعي مؤسس فكرة الاجتهاد المقاصدي ٨٦

المطلب الثاني: اعتبار مقاصد الأحكام عند الإمام الشافعي ٩١

المبحث الثاني: اعتبار مقاصد المكلفين عند الإمام الشافعي ٩٩

المطلب الأول: اعتبار مقاصد المكلفين في الشريعة ٩٩

المطلب الثاني: اعتبار مقاصد المكلفين عند الإمام الشافعي ١٠٣

الفصل الرابع: تطور الفكر المقاصدي بعد الإمام الشافعي ١٠٧

تمهيد ١٠٧

المبحث الأول: علماء الشافعية الرائدون في الفكر المقاصدي ١٠٨

- أولًا : إمام الحرمين الجويني ١٠٨
- ثانيًا : حجة الإسلام الغزالي ١١٠
- ثالثًا : الإمام فخر الدين الرازي ١١٢
- رابعًا: الإمام سيف الدين الآمدي ١١٣
- خامسًا: سلطان العلماء العز بن عبد السلام ١١٤

المبحث الثاني: الفكر المقاصدي عند العلماء غير الشافعية ١١٧

- أولًا : الإمام القرافي ١١٧
- ثانيًا: نجم الدين الطوفي ١١٨
- ثالثًا: الإمام ابن تيمية ١٢٠
- رابعًا: الإمام ابن القيم ١٢١
- خامسًا: الإمام الشاطبي ١٢٢

*** الباب الثاني: أصول الإمام الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة** ١٢٧

تمهيد ١٢٩

الفصل الأول: علاقة الكتاب والسنة بمقاصد الشريعة ١٣١

تمهيد ١٣١
المبحث الأول: علاقة الكتاب بمقاصد الشريعة ١٣٣
المطلب الأول: تأصيل الإمام الشافعي لمقاصدية القرآن الكريم ١٣٣
المطلب الثاني: بيان الإمام الشافعي أهمية القصد الإفهامي لفهم القرآن .. ١٣٤
المبحث الثاني: علاقة السنة بمقاصد الشريعة ١٣٧
الفصل الثاني: علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة ١٤١
تمهيد ١٤١
المبحث الأول: مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي ١٤٤
المبحث الثاني: علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة ١٤٧
المطلب الأول: مقاصدية الإجماع ١٤٧
المطلب الثاني: علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة ١٤٨
الفصل الثالث: علاقة القياس بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي ١٥١
تمهيد ١٥١
المبحث الأول: مفهوم القياس عند الإمام الشافعي ١٥٢
المطلب الأول: تعريف القياس عند الإمام الشافعي ١٥٢
المطلب الثاني: مرتبة القياس من حيث الدلالة على الحكم عند الإمام الشافعي ١٥٣
المطلب الثالث: الدليل على حجية القياس عند الإمام الشافعي ١٥٤
المطلب الرابع: العلاقة بين القياس والاجتهاد، والعلاقة بين القياس والاستحسان ١٥٦
المطلب الخامس: شروط القياس وأنواعه عند الإمام الشافعي ١٥٧
المبحث الثاني: علاقة القياس بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي ١٦٤
الفصل الرابع: قول الصحابي وعلاقته بمقاصد الشريعة ١٧١

تمهيد ١٧١
المبحث الأول: مفهوم قول الصحابي عند الإمام الشافعي ١٧٣
المبحث الثاني: علاقة قول الصحابي بمقاصد الشريعة ١٧٨
الفصل الخامس: إبطال الاستحسان عند الإمام الشافعي وعلاقته بمقاصد الشريعة ١٨٥
المبحث الأول: مفهوم الاستحسان عند الإمام الشافعي ١٨٥
المبحث الثاني: أدلة الإمام الشافعي في إبطال الاستحسان وعلاقتها بالمقاصد ١٨٩
- الدليل الأول ١٨٩
- الدليل الثاني ١٩٠
- الدليل الثالث ١٩٠
- الدليل الرابع ١٩١
- الدليل الخامس ١٩٢
* **الباب الثالث: المصلحة المرسلة عند الإمام الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة** ١٩٥
تمهيد ١٩٧
الفصل الأول: المصلحة المرسلة وعلاقتها بمقاصد الشريعة ١٩٩
الفصل الثاني: اعتبار المصلحة المرسلة عند الإمام الشافعي ٢٠٥
- الدليل الأول ٢٠٥
- الدليل الثاني ٢١٠
- الدليل الثالث ٢١٢
- الدليل الرابع ٢١٦
- الدليل الخامس ٢١٨
- الدليل السادس ٢٢٢
- الدليل السابع ٢٢٦
- الدليل الثامن ٢٢٩

* **الباب الرابع: اعتبار المآل عند الإمام الشافعي وعلاقته بالمقاصد** ٢٤١
تمهيد ٢٤٣
الفصل الأول: قاعدة سد الذرائع عند الشافعي وعلاقتها بالمقاصد ٢٤٥
تمهيد ٢٤٥
المبحث الأول: اعتبار قاعدة الذرائع عند الإمام الشافعي ٢٤٨
المبحث الثاني: الدفاع عن الإمام الشافعي في القول بسد الذرائع ٢٥٩
المبحث الثالث: نماذج من اعتبار قاعدة سد الذرائع
عند الإمام الشافعي والشافعية ٢٧٢
المبحث الرابع: علاقة قاعدة سد الذرائع بمقاصد الشريعة ٢٨٤
الفصل الثاني: اعتبار الاستحسان عند الشافعي وعلاقته بالمقاصد ٢٨٩
المبحث الأول: مفهوم الاستحسان عند الأصوليين واعتباره عند الشافعي ٢٨٩
المبحث الثاني: نماذج من اعتبار الاستحسان عند الإمام الشافعي ٢٩٢
المبحث الثالث: علاقة الاستحسان بمقاصد الشريعة ٢٩٧
الفصل الثالث: مراعاة الخلاف عند الإمام الشافعي وعلاقتها بالمقاصد ٣٠١
تمهيد ٣٠١
المبحث الأول: حجية مراعاة الخلاف وعلاقتها بمقاصد الشريعة ٣٠٢
المبحث الثاني: نماذج من مراعاة الخلاف عند الإمام الشافعي والشافعية ٣١٠

القسم الثاني

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الشافعي

* **الباب الأول: المقاصد الخمسة عند الإمام الشافعي** ٣٢١
تمهيد ٣٢٣
الفصل الأول: مقصد حفظ الدين عند الشافعي ٣٢٩
- أولًا: نشر العلم ٣٣٠
- ثانيًا: ناصر السنة ٣٣٢

- ثـالـثًـا: تأصيل أدلة الشرع ٣٣٣
- رابـعًـا: الجمع بين أهل الرأي والحديث ٣٣٥
- خامسًا: الرد على علم الكلام وأهل البدع والأهواء ٣٣٧
الفصل الثاني: مقصد حفظ النفس عند الشافعي ٣٣٩
- أولًا: تحريم الاعتداء على النفس ٣٤٠
- ثانيًا: القصاص ٣٤٣
- ثالثًا: إباحة المحظورات في حالة الضرورة ٣٤٧
الفصل الثالث: مقصد حفظ النسل عند الشافعي ٣٥٣
- أولًا : الترغيب في النكاح ٣٥٣
- ثـانـيًـا: مراعاة المقاصد الأصلية والتبعية للزواج ٣٥٩
- ثـالـثًـا: الولاية في عقد الزواج ٣٦٢
- رابـعًـا: تحريم اللواط وعقوبته ٣٦٣
- خامسًا: تحريم النظر إلى الأمرد ٣٦٥
الفصل الرابع: مقصد حفظ العقل عند الشافعي ٣٦٩
- أولًا: وجوب طلب العلم والتعليم ٣٧٠
- ثانيًا: تحريم الخمر والتداوي به ٣٧٢
- ثالثا: النهي عن لعب النرد والشطرنج ٣٧٦
الفصل الخامس: مقصد حفظ المال عند الإمام الشافعي ٣٨٣
- أولًا : الدعوة إلى الكسب والعمل ٣٨٤
- ثـانـيًـا: مشروعية الزكاة ٣٨٨
- ثـالـثًـا: ما لا يجوز تملُّكه من الأموال ٣٩٥
- رابـعًـا: مشروعية الحِمَى ٣٩٦
- خامسًا: الإقطاع وإحياء الموات ٣٩٩
* **الباب الثاني: التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي** ٤٠٣

تمهيد ٤٠٥

الفصل الأول: التعليل عند الإمام الشافعي ٤١١

١ - الأصل في النصوص التعليل ٤١١

٢ - مسلك التعليل بدلالة كلام الشارع في نصبه أولى من غيره ٤١٤

٣ - الظاهر من لفظ الحديث إذا دل على تعليل حكم فلا يجوز إزالته بقياس . ٤١٥

٤ - ثبوت العلة من اشتقاق لفظ الشارع ٤١٦

٥ - منع التعليل في حكمٍ شرعي مخصوص ٤١٨

٦ - وجود النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به ٤١٨

٧ - جواز التعليل بالعلة القاصرة ٤٢٠

٨ - مجرد الإخالة كافٍ يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص ٤٢١

٩ - جواز تعليل الحكم بعلتين ٤٢١

١٠ - جواز التعليل بالحكمة ٤٢٢

الفصل الثاني: التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي ٤٢٥

١ - التعليل المقاصدي في رخصة ترك صلاة الجماعة ٤٢٥

٢ - التعليل المقاصدي في جمع الصلاة بعرفة والمزدلفة ٤٢٦

٣ - التعليل المقاصدي في جمع الصلاة ٤٢٦

٤ - التعليل المقاصدي في جواز الفطر للمرضى والمسافرين ٤٢٧

٥ - التعليل المقاصدي في الترخيص عن القيام في الصلاة ٤٢٨

٦ - التعليل المقاصدي في ترخيص وضع السلاح عند صلاة الخوف ٤٢٨

٧ - التعليل المقاصدي في إسراع تجهيز الجنازة ٤٢٩

٨ - التعليل المقاصدي في جواز استقبال القبلة عند قضاء الحاجة في البيوت ٤٢٩

٩ - التعليل المقاصدي في جواز التقدم والتأخر للإمام في الصلاة ٤٣٠

١٠ - التعليل المقاصدي في مجلس يوم الجمعة ٤٣٠
١١ - التعليل المقاصدي في منع مد الرجلين واليدين في المسجد ٤٣١
١٢ - التعليل المقاصدي في باب الدفن ٤٣١
١٣ - التعليل المقاصدي في جواز هدم البناء فوق القبور ٤٣١
١٤ - التعليل المقاصدي في منع جواز اقتصار المستنجي
على الماء دون الحجارة ٤٣١
١٥ - التعليل المقاصدي فيمن رخص له ترك صلاة الجماعة ٤٣٢
١٦ - التعليل المقاصدي في منع القُبْلَة للصائم وتحقيق المناط الخاص فيه ٤٣٢
١٧ - التعليل المقاصدي فيما يحرم أكله وشربه ٤٣٣
١٨ - التعليل المقاصدي في منع النياحة ٤٣٤
١٩ - التعليل المقاصدي في أمر خرص النخل والعنب لأخذ الزكاة ٤٣٤
٢٠ - التعليل المقاصدي في ترخيص الفطر للكبير والمريض والحامل والمرضع ٤٣٤
٢١ - التعليل المقاصدي في ربط الإزار ٤٣٥
٢٢ - التعليل المقاصدي في منع إظهار المخالفة ٤٣٥
٢٣ - التعليل المقاصدي في كراهة بناء المسجد على القبر ٤٣٥
٢٤ - التعليل المقاصدي في استحباب الغسل يوم الجمعة ٤٣٦
٢٥ - التعليل المقاصدي في ترخيص إغماض الميت ٤٣٧
٢٦ - التعليل المقاصدي في إدناء الميت إلى اللحد من مقدمته ٤٣٧
٢٧ - التعليل المقاصدي في توقِّي الحجامة للصائم ٤٣٧
٢٨ - التعليل المقاصدي في منع تطويل الإمام ٤٣٧
٢٩ - التعليل المقاصدي في رخصة ترك الجمعة ٤٣٨
٣٠ - التعليل المقاصدي في عدم استحباب صلاة الاستسقاء يوم الجمعة ٤٣٨
٣١ - التعليل المقاصدي فيما يحل بالضرورة ٤٣٨
٣٢ - التعليل المقاصدي في مسألة سقاية الشجرة ٤٤٠

٣٣ - التعليل المقاصدي في قياس الأدوية على الطعام في الأموال الربوية ٤٤٠
٣٤ - التعليل المقاصدي في رد شهادة المغنيين ٤٤١
٣٥ - التعليل المقاصدي في رد شهادة من يجمع على المغني ٤٤١
٣٦ - التعليل المقاصدي في قرعة بين الكافلين ٤٤١
٣٧ - التعليل المقاصدي في كراء ركوب الدابة ٤٤٢
٣٨ - التعليل المقاصدي في إبطال شهادة الأعمى ٤٤٢
٣٩ - التعليل المقاصدي في جواز أخذ الصيد لغير قتله ٤٤٣
٤٠ - التعليل المقاصدي في ترخيص اتخاذ الكلب ٤٤٣
٤١ - التعليل المقاصدي في جواز بيع الأدهان يدًا بيد أو نسيئة ٤٤٤
٤٢ - التعليل المقاصدي في جواز بيع التمر فيه النوى ٤٤٤
٤٣ - التعليل المقاصدي في جواز رد الوصية للموصى له ٤٤٥
٤٤ - التعليل المقاصدي في جواز شراء الحيوان ٤٤٥
٤٥ - التعليل المقاصدي في منع السلف في حنطة أرض رجل ٤٤٥
٤٦ - التعليل المقاصدي في جواز أكل مال الغير عند الاضطرار ٤٤٦
٤٧ - التعليل المقاصدي فيما يجوز للوصي أن يصنعه في أموال اليتامى ٤٤٦
٤٨ - التعليل المقاصدي في كراهة كَسْبِ الحَجَّام ٤٤٧
٤٩ - التعليل المقاصدي في مسألة بيع الحاضر للبادي ٤٤٧
٥٠ - التعليل المقاصدي في ترخيص القاضي أن يبدأ بالمسافرين ٤٤٨
٥١ - التعليل المقاصدي في كراهة الذبح في الليل ٤٤٨
٥٢ - التعليل المقاصدي في نهي بيع الثمرة قبل صلاحها ٤٤٨
٥٣ - التعليل المقاصدي في كراهة رهنه من الكافر العبد المسلم ٤٥٠
٥٤ - التعليل المقاصدي في كراهة رهن الأمة على يد الرجل ٤٥٠
٥٥ - التعليل المقاصدي في قرعة بين النساء للسفر ٤٥٠
٥٦ - التعليل المقاصدي في ترخيص التفريق بين الرجل والمرأة ٤٥٠

٥٧ - التعليل المقاصدي في منع تزويج الأب ابنته البكر غير الكفء ٤٥١
٥٨ - التعليل المقاصدي في منع تزويج الأب ابنه الصغير أو المخبول ٤٥١
٥٩ - التعليل المقاصدي في رد المنكوحة بالعيب ٤٥١
٦٠ - التعليل المقاصدي في مسألة الجماع ٤٥٥
٦١ - التعليل المقاصدي في تفريق من لا يجد نفقة ٤٥٥
٦٢ - التعليل المقاصدي في نفقة المرأة ٤٥٦
٦٣ - التعليل المقاصدي في منع طلاق الحائض ٤٥٧
٦٤ - التعليل المقاصدي في جواز نكاح نساء أهل الكتاب ٤٥٧
٦٥ - التعليل المقاصدي في ترخيص نكاح الأمة ٤٥٨
٦٦ - التعليل والترجيح المقاصدي في الخطبة على الخطبة ٤٥٩
٦٧ - التعليل المقاصدي في كراهة السر في النكاح ٤٥٩
٦٨ - التعليل المقاصدي في مسألة الشهادة على الطلاق ٤٥٩
٦٩ - التعليل المقاصدي في إعطاء المال للولد ٤٦٠
٧٠ - التعليل المقاصدي في آداب القضاء ٤٦٠
٧١ - التعليل المقاصدي في مسألة الدِّية والقصاص ٤٦٠
٧٢ - التعليل المقاصدي في إدناء الميت إلى اللحد
من مقدمته وجوب السيف الصارم في القصاص ٤٦١
٧٣ - التعليل المقاصدي في منع القضاء عند الغضب ٤٦١
٧٤ - التعليل المقاصدي في إقامة الحدود والعقوبات ٤٦٢
٧٥ - التعليل المقاصدي في منع خروج المنافقين للقتال ٤٦٢
٧٦ - التعليل المقاصدي في جواز التحصن والتخلف قبل لقاء العدو ٤٦٣
٧٧ - التعليل المقاصدي في تحقيق مناط إباحة الذبح أو منعه للجيوش ٤٦٣
٧٨ - التعليل المقاصدي في جواز ترك القتال للمرضى والضعفاء ٤٦٤
٧٩ - التعليل المقاصدي في جواز لبس ديباج أو قز ظاهر للمحارب ٤٦٤

٨٠ - التعليل المقاصدي في منع قتل البهائم إلا للأكل ٤٦٤
خاتمة ٤٦٧
المصادر والمراجع ٤٧٣
السيرة الذاتية للمؤلف ٤٨٦

* * *
* *
*

إهداء

• إلى من كان ينير لي سبل العلم والمعرفة: والدي مختار ابن يعقوب رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه..

• إلى من ربتني صغيرًا وأشربتني حبًّا وحنانا: والدتي الغالية حلمى بنت محمد أمين، حفظها اللَّه وأطال عمرها في الخير والسعادة..

• إلى من أنهلوني ودهم ومحبتهم... إلى زوجتي العزيزة لحلو حنان..

• إلى ابنتي فاطمة الزهراء وابني صلاح الدين... إلى إخواني وأسرتي..

• إلى من غذّوا فكري بالرقي والمعرفة: أساتذتي ومشايخي.. إلى أصدقائي وإخواني الماليزيين والمغاربة والتايلانديين والإندونيسيين..

• إلى حضرة السائرين عبر مسالك إياك نعبد وإياك نستعين.. السالكين سبل السلام عبر محارب الإيمان ومدارج الإحسان..

• إلى كل مسلم يبحث عن ثغرة يسدُّها في خدمة هذه الأمة..

إلى كل هؤلاء أُهدي ثمرة هذه الدراسة العلمية المتواضعة، نفع اللَّه بها، وعفا عن صاحبها.

أ.د. أَحْمَد وفَاق بْن مُخْتَار

كلمة شكر وتقدير

أنتهز هذه الفرصة السعيدة لأتقدم بالشكر الجزيل والتقدير الكبير

إلى كلِّ مِن:

- جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا التي زودتني ماديًّا لمواصلة الدراسة بالمغرب العزيز..
- والحكومة المغربية التي فتحت أبوابها لطلاب العلم والمعرفة في هذا البلد المسلم الشقيق..
- أساتذتي ومشايخي الذين زودوني بالعلوم وقوَّموني بالنصح والإرشاد، وساهموا في توجيهي نحو الطريق القويم..
- وأستاذي المشرف: فريد الأنصاري - رحمه اللّٰه - الذي لم يبخل في إعطاء توجيهاته المفيدة ونصائحه المشجعة..
- وجميع الإخوة الماليزيين الذين كانوا نِعْمَ العَوْن لي طوال معاشرتهم وتواجدنا معهم في هذا القطر البعيد..
- وجميع الإخوة المغاربة الذين مدُّوا لي يد العون والمساعدة فترة إقامتي ببلدي الثاني..
- وإلى كل من ساهم بشكل مباشر أو غير مباشر في إنجاح هذا المشروع العلمي..

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [التوبة: ١٢٠].

من كلمات الإمام الشافعي رحمه الله

- « وَدِدْتُ أن الناس لو تَعَلَّموا هذه الكتب ولم ينسبوها إليَّ ».
- « إذا صحَّ لكم الحديث، فخذوا به، ودَعُوا قولي ».
- « ما ناظرت أحدًا فأحببْتُ أن يخطِئَ ».

[آداب الشافعي ومناقبه: ص ٢٤٧، ٢٤٨].

مُقَدِّمَة

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١]. والحمد للَّه الذي لا يؤدَّى شكرُ نعمةٍ من نِعمِه إلا بنعمة منه، توجب مؤدِّي ماضي نعمِه بأدائها نعمةً حادثةً يجب عليه شكره بها، ولا يبلغ الواصفون كُنهَ عظمتِه الذي هو كما وَصَف نفسَه وفوق ما يصفه به خلقُه.

أحمده حمدًا كما ينبغي لكرم وجهه وعزِّ جلاله، وأستعينه استعانةَ من لا حول له وقوة إلا به، وأستهديه بهداهُ الذي لا يضِلُّ من أنعم به عليه، وأستغفره لما أزلفتُ وأخَّرتُ استغفارَ مَن يُقِرُّ بعبوديته، ويعلم أنه لا يغفر ذنبَه ولا ينجيه منه إلا هو، وأشهد أن لا إله إلا اللَّه، وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله.

فصلى اللَّه على نبينا كلما ذكره الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون، وصلى عليه في الأولين والآخرين، أفضلَ وأكثرَ وأزكى ما صلى على أحد من خلقه، وزكَّانا وإياكم بالصلاة عليه، أفضل ما زكَّى أحدًا من أمته بصلاته عليه، والسلام عليه ورحمة اللَّه وبركاته، وجزاه اللَّه عنا أفضل ما جَزَى مرسلًا عن من أُرسل إليه، فصلى اللَّه على محمد وعلى آل محمد، كما صلى على إبراهيم وآل إبراهيم، إنه حميد مجيد [(١)].

أما بعد، فقد وفقني اللَّه تعالى أن تكون أول صلتي بعلم المقاصد هي بعد وصولي إلى بلاد المغرب لمواصلة دراستي الجامعية، ولم تكن لدي أدنى معرفة بهذا العلم قبل مجيئي من ماليزيا سنة (١٤١٨هـ)، ولم تمض مدة طويلة حتى تعرفت على نظرية المقاصد عند علماء الغرب الإسلامي، أثناء دراستي السنوات الأربع في شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة ابن طفيل للحصول على شهادة الإجازة في الآداب.

حيث تلقيت مبادئ هذا العلم وقواعده ومناهجه عن العالم المقاصدي الدكتور زيد بوشعراء جزاه اللَّه خيرًا، الذي كان دَرْسُهُ وتحليله للمقاصد دقيقًا وعجيبًا، وما رأيت أحدًا قسم المقاصد الكلية مثل ما فعل؛ إلى مقاصد البعثة ومقاصد

---

(١) مقدمة الإمام الشافعي في الرسالة (ص ٧ - ١٧) باختصار.

الاستجابة، كما لم أرَ أحدًا حقق في الترجيح بين مراتب الضروريات الخمس مع الاستدلال لها كما فعل، زيادة على احتفاله بالمنهج العلمي الدقيق والاستدلال الرزين، فَوَرَدْتُ من عذب هذا المورد وسرت على هذا الدرب.

كما تأثرت في هذه المرحلة بالدكتور أحمد الريسوني صاحب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، والدكتور محمد الروكي صاحب نظرية التقعيد الفقهي، حتى حان موعد إعداد البحث لنيل شهادة الإجازة، حيث كنت حائرًا في اختياري للموضوع بين نظرية المقاصد ونظرية التقعيد الفقهي، فكانت النتيجة اختياري لموضوع دراسة حول: « المقاصد الشرعية وأثرها في القواعد الفقهية الخمس الكبرى »، تحت إشراف الدكتور زيد بوشعراء.

وبعد ذلك عزمت البقاء في المغرب لأخذ علم المقاصد عن العلماء المغاربة الكبار الذين اهتموا بهذا العلم تنظيرًا وتقعيدًا وتحقيقًا وتطبيقًا، فكانت النتيجة تسجيلي في وحدة الفتوى ومقاصد الشريعة والمجتمع، تحت رئاسة الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله حيث وَلَجْتُ مرحلة تعميق دراسة المقاصد، رفقة نخبة من الأساتذة الكرام.

وكان الدكتور فريد الأنصاري يدرسنا كتاب الموافقات للإمام الشاطبي، فأشار إلى علاقة نشأة علم المقاصد بعلم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي، وقال: « إن هذا العلم ألَّفه رجلان؛ الإمام الشافعي والإمام الشاطبي ». ولما كُنْتُ شافعي المنشأ؛ ازددت اهتمامًا بإبراز كون الإمام الشافعي أول من أصل هذا العلم، وعزَمْتُ دراسة المقاصد عند الأئمة الشافعية، واخترت موضوع بحثي لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة تحت عنوان: « اعتبار قصد الشارع في الفتوى من خلال فتاوى الإمام النووي ». فهو محقق مذهب الإمام الشافعي كما هو معلوم.

وبعد هذه المراحل التي قطعتها في علم المقاصد، لم يكن ممكنًا أن أرجع إلى بلدي دون أن أكشف غموضًا كان في ذهني حول تأسيس الإمام الشافعي لعلم المقاصد؛ إذ إن رواد هذا العلم كإمام الحرمين والغزالي والعز بن عبد السلام كانوا من الشافعية، فهل يُعقل أن إمامهم لم يذكر شيئًا عن هذا العلم؟ وهل يعقل أن مؤسس علم أصول الفقه لم يتحدث عن المقاصد؟

إن المتتبع لمباحث المقاصد في التراث الإسلامي يجد أن مقاصد الشريعة لَيْسَتْ علمًا مستقلًّا عن علم أصول الفقه؛ لأن ما استخدم في مقاصد الشريعة في أغلبه يرجع أساسًا إلى علم أصول الفقه؛ لا من حيث المصطلحات ولا القواعد ولا المناهج، وإن كان من تجديد في المصطلحات فلا يصل إلى درجة انقلاب العلم إلى غيره، وإنما هو تجديد في صلب العلم وفي بنيته (١).

نعم هناك إضافات أضافها أعلام الفكر المقاصدي ومفاهيم أيضًا اقتبسوها من علوم أخرى وفنون أخرى ووظفوها في علم أصول الفقه من باب مقاصد الشريعة، لكن هذه الألفاظ لم تبلغ درجة الخروج عن علم أصول الفقه، وحدُّه وأقصى ما يمكن أن يقال إنهم طوَّروا بابًا من أبواب علم أصول الفقه، وهو طور كبير وعظيم جدًّا.

ولما كانت المكونة لِأُصول مقاصد الشارع من وضع الشريعة هي القصد الابتدائي والقصد الإفهامي والقصد التَّكليفي والقصد الامتثالي التعبدي (٢)، كانت البدايات الأولى لعلم أصول الفقه تعالج هذه الأمور التي تكون بنية مقاصد الشريعة وصلبها، وهي التي كانت سبب ظهور علم أصول الفقه منذ البداية؛ لأن ما كتبه الإمام الشافعي في الرسالة لا يخرج عن المبدأ الثاني من مبادئ مقاصد الشريعة وهو قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام.

بل إن شيخ المقاصد أبا إسحاق الشاطبي عندما تحدث عن مسألة قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام؛ نقل فقرات حرفية من كتاب الرسالة، وأحال عليها بالنص، فالمادة هي عينها مادة كتاب الرسالة. ثم قال في آخر المسألة: « والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في « رسالته » الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ؛ فيجب التنبه لذلك، وباللَّه التوفيق » (٣).

وهذه إشارة واضحة إلى أن الإمام الشافعي هو أول من نبه على منهج مقاصد الشريعة، بل أنه أول من وضع ضوابط لفهم مقاصد الشريعة، والتي سماها الإمام

---

(١) محاضرات تعميق التخصص، لأستاذنا الدكتور فريد الأنصاري رَحِمَهُ اللَّهُ، لطلبة وحدة الفتوى ومقاصد الشريعة والمجتمع سنة (٢٠٠٣م).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ٨).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٠٤)، وانظر: (٢/ ١٠١ - ١٠٤)، و (٥/ ٥٦).

الشاطبي « بالأدوات التي بها تفهم المقاصد » (١).

إذا تبين هذا، فماذا عن القصد الابتدائي والقصد التكليفي والقصد الامتثالي التعبدي من وضع الشريعة؟ هل كان للإمام الشافعي ذكرٌ لها؟

إن القصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى هو القصد الابتدائي، وهو وضع الشريعة لمصالح العباد في الدارين، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له.

قال اللَّه تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال الإمام الشافعي: « فكل ما أنزل في كتابه - جل ثناؤه - رحمةٌ وحجةٌ، عَلِمه من عَلِمه وجَهِله من جَهِله، لا يَعْلم من جهله، ولا يَجْهل من علمه » (٢).

وقال أيضًا: « إن اللَّه خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم، لا معقِّب لحكمه، وهو سريع الحساب. وأنزل عليهم الكتاب تِبْيَانًا لكل شيء وهُدًى ورحمةً، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمةً لخلقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادةً فيما ابتدأهم به من نعمه، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنَّتَه، والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمته فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه » (٣).

هذه إشارة أخرى إلى تأصيل مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، وازداد هذا التأصيل وُضوحًا حين وقفْتُ على فقرات من كلام الإمام الشافعي كما نقل عنه إمام الحرمين في ترتيب الأدلة، فقال:

« ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبًا حسنًا فقال: إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولًا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكًا دالًّا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار... فإن عَدِمَ المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في **كليات الشرع ومصالحها العامة**... ثم إذا لم يجد في الواقعة **مصلحة عامة** الْتَفَتَ إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصُّوا عليه فقد كفوه مؤنة البحث والفحص، فإن عدم

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (٢/٢٩٣).

(٢) الرسالة (ص ١٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠٦).

ذلك خاص في القياس » (١).

هذه من بين الإشارات التي تدل على تأسيس الإمام الشافعي لمقاصد الشريعة وتأصيله للاجتهاد المقاصدي، والتي تحتاج إلى مزيد من الدراسة والاستكشاف.

فبعد استشارة الأستاذ المربي الدكتور فريد الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ في الموضوع وموافقته عليه، ومساعدته إياي بتوجيهاته القيمة قررت أن يكون موضوع بحثي لنيل الدكتوراه هو « مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي ».

خلاصة أسباب اختيار الموضوع وأهدافه:

١ - أهمية الدراسة في موضوع المقاصد كما قال ولي الله الدهلوي: « هذا وإن أدق الفنون الحديثية بأسرها عندي، أعمقها مَحْتدًا، وأرْفَعَها منارًا، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى، وأعلاها منزلة وأعظمها مقدارًا، هو علم أسرار الدين، لباحث عن حِكَمِ الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونِكاتِها، فهو واللّهِ أحق العلوم بأن يصرف فيه من أطاقه نفائس الأوقات، ويتخذه عُدَّةً لِمَعَادِهِ بعدما فرض عليه من الطاعات، إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع » (٢).

٢ - إبراز مكانة الإمام الشافعي في هذا المجال الذي جدد قرنه، وأتقن الفقه وأبدع القواعد، وبَيَّنَ مُهِمَّات الشرع وأسس المقاصد، فطابت منه المصادر والموارد، وعَذُبَتْ مناهله للصادر والوارد، وليس على الله بمستَنكَر أن يجمع العلم في واحد.

٣ - لَمُّ شتات هذا الموضوع وضَمُّها في رسالة علمية، تكون جامعًا لفكره المقاصدي.

٤ - عدم وجود بحث أو كتاب مستقل يتحدث عن الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي.

٥ - الحاجة الملحة إلى وجود دراسة تأصيلية وتطبيقية حول هذا الموضوع.

٦ - ربط موضوع المقاصد بين العلماء قديمًا وحديثًا.

---

(١) البرهان، للجويني (٢/٨٧٤، ٨٧٥). سيأتي هذا النص بكامله في بداية الباب الأول المتعلق بمصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي إن شاء الله.

(٢) حجة الله البالغة (١/٤).

منهج البحث:

١ - جَمْع كل ما له صلة بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي.

٢ - عرض أبرز موضوعات المقاصد عند الإمام الشافعي.

٣ - استخراج أبرز القضايا الفقهية المقاصدية عند الإمام الشافعي.

٤ - استنباط المنهج المقاصدي من خلال الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي.

٥ - عَزْو الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سُوَرِهَا.

٦ - تخريج الأحاديث النبوية والآثار من مصادرها الأصلية.

٧ - توثيق النصوص بذكر الصفحة والجزء.

٨ - التعريف ببعض المصطلحات العلمية بالاعتماد على كُتُبِ المعاجم.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث بعد هذه المقدمة إلى قسمين وخاتمة.

أما المقدمة: فتحتوي على: أسباب اختيار الموضوع، ومنهج البحث وخطته.

القسم الأول: الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي.

وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: الإمام الشافعي ومقاصد الشريعة.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: التعريف بالإمام الشافعي ومقاصد الشريعة.

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** التعريف بالإمام الشافعي.
- **المبحث الثاني:** مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي.

الفصل الثاني: تأسيس الإمام الشافعي أصول مقاصد الشريعة.

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

- **المبحث الأول:** تأسيس الإمام الشافعي علم أصول الفقه وعلاقته بمقاصد الشريعة.

- **المبحث الثاني**: تأصيل الإمام الشافعي للقصد الإفهامي من وضع الشريعة.
- **المبحث الثالث**: تأصيل الإمام الشافعي للقصد الابتدائي من وضع الشريعة.
- **المبحث الرابع**: تأصيل الإمام الشافعي للضروريات والحاجيات والتحسينيات.

الفصل الثالث: اعتبار المقاصد عند الإمام الشافعي.

وفيه تمهيد ومبحثان:

- **المبحث الأول**: اعتبار مقاصد الشريعة عند الشافعي في الاجتهاد والأحكام.
- **المبحث الثاني**: اعتبار مقاصد المكلفين عند الإمام الشافعي.

الفصل الرابع: تطور الفكر المقاصدي بعد الإمام الشافعي.

وفيه تمهيد ومبحثان:

- **المبحث الأول**: علماء الشافعية الرائدون في الفكر المقاصدي.
- **المبحث الثاني**: الفكر المقاصدي عند العلماء غير الشافعية.

الباب الثاني: أصول الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

الفصل الأول: علاقة الكتاب والسنة بمقاصد الشريعة.

وفيه مدخل ومبحثان:

- **المبحث الأول**: علاقة الكتاب بمقاصد الشريعة.
- **المبحث الثاني**: علاقة السنة بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي.

الفصل الثاني: الإجماع وعلاقته بمقاصد الشريعة.

وفيه مدخل ومبحثان:

- **المبحث الأول**: مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي.
- **المبحث الثاني**: علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة.

الفصل الثالث: القياس وعلاقته بمقاصد الشريعة.

وفيه مدخل ومبحثان:

- **المبحث الأول:** مفهوم القياس عند الإمام الشافعي.
- **المبحث الثاني:** علاقة القياس بمقاصد الشريعة.

الفصل الرابع: قول الصحابي وعلاقته بمقاصد الشريعة.

وفيه مدخل ومبحثان:

- **المبحث الأول:** اعتبار قول الصحابي عند الإمام الشافعي.
- **المبحث الثاني:** علاقة قول الصحابي بمقاصد الشريعة.

الفصل الخامس: إبطال الاستحسان عند الشافعي وعلاقته بالمقاصد.

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** مفهوم الاستحسان عند الإمام الشافعي.
- **المبحث الثاني:** أدلة الإمام الشافعي في إبطال الاستحسان وعلاقتها بالمقاصد.

الباب الثالث: المصلحة المرسلة عند الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: المصلحة المرسلة وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

الفصل الثاني: اعتبار المصلحة المرسلة عند الإمام الشافعي.

الباب الرابع: اعتبار المآل عند الإمام الشافعي وعلاقته بالمقاصد.

وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

الفصل الأول: قاعدة سد الذرائع عند الشافعي وعلاقتها بالمقاصد. وفيه أربعة مباحث:

- **المبحث الأول:** اعتبار قاعدة الذرائع عند الإمام الشافعي.
- **المبحث الثاني:** الدفاع عن الإمام الشافعي في القول بسد الذرائع.
- **المبحث الثالث:** نماذج من اعتبار قاعدة الذرائع عند الإمام الشافعي.
- **المبحث الرابع:** علاقة قاعدة الذرائع بمقاصد الشريعة.

الفصل الثاني: اعتبار الاستحسان عند الشافعي وعلاقته بالمقاصد.

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** مفهوم الاستحسان عند الأصوليين واعتباره عند الشافعي.

- **المبحث الثاني:** نماذج من اعتبار الاستحسان عند الإمام الشافعي.

- **المبحث الثالث:** علاقة الاستحسان بمقاصد الشريعة.

الفصل الثالث: مراعاة الخلاف عند الشافعي وعلاقتها بالمقاصد.

وفيه مدخل ومبحثان:

- **المبحث الأول:** حجية مراعاة الخلاف وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

- **المبحث الثاني:** نماذج من مراعاة الخلاف عند الإمام الشافعي والشافعية.

القسم الثاني: الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الشافعي.

وفيه بابان:

الباب الأول: المقاصد الخمسة عند الشافعي.

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

الفصل الأول: مقصد حفظ الدين عند الإمام الشافعي.

الفصل الثاني: مقصد حفظ النفس عند الإمام الشافعي.

الفصل الثالث: مقصد حفظ النسل عند الإمام الشافعي.

الفصل الرابع: مقصد حفظ العقل عند الإمام الشافعي.

الفصل الخامس: مقصد حفظ المال عند الإمام الشافعي.

الباب الثاني: التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي.

وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: التعليل عند الإمام الشافعي.

الفصل الثاني: التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي.

أما الخاتمة: فتحتوي على أهم النتائج.

وختامًا أسأل اللَّه تعالى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يسدِّد خطانا لما فيه رضاه، ويجنبنا الزلل، ويعصمنا من الخطأ، إنه على ما يشاء قدير،

وهو حسبنا ونعم الوكيل، ونعم المولى ونعم النصير. وآخر دعوانا أن الحمد للّٰه رب العالمين.

وكتبه العبد الراجي رحمة ربه

أحمد وفاق بن مختار بن يعقوب البهانجي الماليزي

عفا اللّٰه عنه، وغفر له، ولوالديه، ولشيوخه، ولكافة المسلمين. آمين...

ووافق الفراغ من تسويده - بالقنيطرة - يوم الثلاثاء:

١٢ من ربيع الأول لسنة ١٤٣٠هـ

الموافق ١٠ من مارس من سنة ٢٠٠٩م

وصلى اللّٰه على سيدنا محمد وآله وسلم.

القِسْمُ الأوَّلُ

الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي

وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: الإمام الشافعي ومقاصد الشريعة.

الباب الثاني: أصول الإمام الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

الباب الثالث: المصلحة المرسلة عند الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

الباب الرابع: اعتبار المآل عند الإمام الشافعي وعلاقته بالمقاصد.

البَابُ الأوَّلُ

الإمام الشافعي ومقاصد الشريعة

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: التعريف بالإمام الشافعي ومقاصد الشريعة.

الفصل الثاني: تأصيل الإمام الشافعي أصول مقاصد الشريعة.

الفصل الثالث: اعتبار المقاصد عند الإمام الشافعي.

الفصل الرابع: تطور الفكر المقاصدي بعد الإمام الشافعي.

الفَصْلُ الأوَّل

التعريف بالإمام الشافعي ومقاصد الشريعة

وفيه مبحثان:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

التعريف بالإمام الشافعي (١)

إمامنا الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو أبو عبد اللّٰه محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قُصَيٍّ القرشي المُطَّلِبيّ الشافعي الحجازي المكّيّ ابن عم رسول اللّٰه ﷺ يلتقي معه في عبد مناف.

فالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قرشي مطَّلبي بإجماع أهل النقل من جميع الطوائف، وأمه أزدية، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة في فضل قريش، وانعقد الإجماع على تفضيلهم على جميع قبائل العرب وغيرهم. وفي الصحيحين عن رسول اللّٰه ﷺ: « **الأئمة من قريش** ».

مولد الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ووفاته:

أجمعوا على أنه ولد سنة خمسين ومِائة (١٥٠هـ) وهي السنة التي تُوُفِّي فيها أبو حنيفة - رحمه اللّٰه تعالى - وقيل: « إنه في اليوم الذي تُوُفِّي فيه أبو حنيفة ». قال البيهقي: « ولم يثبت اليوم ». ثم المشهور الذي عليه الجمهور أن الشافعي وُلد بغزة، وقيل: « بعسقلان ». وهما من الأرض المقدسة التى بارك اللّٰه فيها، فإنهما على نحو من مرحلتين من بيت المقدس، ثم حُمِلَ إلى مكة وهو ابن سنتين، وتوفي بمصر سنة أربع ومائتين (٢٠٤هـ) وهو ابن أربع وخمسين سنة.

---

(١) ترجمة مختصرة منتخبة من كتاب تهذيب الأسماء للنووي (ص ٦٧ - ٨٦)، ومن مقدمة كتاب المجموع للإمام النووي (ص ١١ - ٢٣).

نشأته:

نشأ الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يتيمًا في حِجْر أمه في قِلَّةِ عيش وضيق حال، وكان في صباه يجالس العلماء ويكتب ما يستفيده في العظام ونحوها؛ لعجزه عن الورق، حتى ملأ منها حبايا.

عن مصعب بن عبد اللَّه الزبيري [١] قال: « كان الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ابتداء أمره يطلب الشعر وأيام العرب والأدب ثم أخذ في الفقه ». وقال: « كان سبب أخذه فيه أنه كان يسير يومًا على دابة له وخلفه كاتب لأبي، فتمثل الشافعي ببيت شعر، فقرعَهُ كاتبُ أبي بسوطه ثم قال له: مثلك يذهب بمروءته في مثل هذا. أين أنت من الفقه؟ فهزه ذلك، فقصد مجالسة مسلم بن خالد الزنجي [٢] وكان مفتي مكة ثم قدم علينا – يعني المدينة – فلزم مالكًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ ». وعن الشافعي قال: « كنت أنظر في الشعر فارتقَيْتُ عقبة بمنىً فإذا صوت من خلفي: عليك بالفقه ».

قال الشافعي: « خرجت أطلب النحو والأدب فلقيني مسلم بن خالد الزنجي فقال: يا فتى من أين أنت؟ قلت: من أهل مكة. قال: أين منزلك؟ قلت: بشعب الخيف. قال: من أي قبيلة أنت؟ قلت: من عبد مناف. فقال: بخٍ بخٍ لقد شرفك اللَّه في الدنيا والآخرة، ألا جَعَلْتَ فهمك هذا في الفقه، فكان أحسن بك؟ ».

ثم رحل الشافعي إلى المدينة قاصدًا الأخذ عن أبي عبد اللَّه مالك بن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقرأ الموطأ على مالك حفظًا فأعجبته قراءته، فكان مالك يستزيده من القراءة لإعجابه من قراءته، ولازم مالكًا فقال له: « اتق اللَّه فإنه سيكون لك شأن ». وفي رواية أنه قال له: « إن اللَّه تعالى قد ألقى على قلبك نورًا فلا تُطْفِهِ بالمعصية ». وكان للشافعي حين أتى مالكًا ثلاث عشرة سنة، ثم ولي باليمن واشتهر من حسن سيرته وحمله الناس على السنة والطرائق الجميلة أشياء كثيرة معروفة.

ثم رحل إلى العراق وجَدَّ في الاشتغال بالعلم وناظر محمد بن الحسن وغيره ونشر

---

(١) مصعب بن عبد اللَّه بن مصعب بن ثابت بن عبد اللَّه بن الزبير بن العوام الأسدي، أبو عبد اللَّه الزبيري المدني نزيل بغداد، صدوق، عالم بالنسب (ت ٢٣٦هـ). تقريب التهذيب (ص ٩٤٦).

(٢) مسلم بن خالد الزنجي، شيخ الحرم المكي، وكان فقيهًا عابدًا، (ت ١٨٠هـ).

علم الحديث، وأقام مذهب أهله، ونصر السنة وشاع ذكره وفضله، وتزايَد تزايُدًا ملأ البقاع. وطلب منه عبد الرحمن بن مهدي إمام أهل الحديث في عصره أن يصنف كتابًا في أصول الفقه.

وأجمع الناس على استحسان رسالته لما رأَوْا من اهتمامه بإقامة الدين ونصر السنة وفهمها واقتباس الأحكام منها، وأقوال السلف في ذلك مشهورة بأسانيدها.

قال المزني: « قرأتُ الرسالة خمسمائة مرة، ما من مرة إلا واستفدْتُ منها فائدة جديدة ». وقال المزني أيضًا: « أنا أنظر في الرسالة من خمسين سنة ما أعلم إني نظرت فيها مرة إلا استفدت منها شيئًا لم أكن عرفته ».

قد اشتهرت مكانة الشافعي رَحِمَهُ اللهُ في زمانه وما بعده وسار ذكره في الآفاق وأذعن بفضله الموافقون والمخالفون واعترف به العلماء أجمعون، وظهر من فضله في مناظراته أهل العراق وغيرهم ما لم يظهر لسواه، وأظهر من بيان القواعد ومهمات الأصول ما لم يعرف لمن عداه. عكف عليه للاستفادة منه الصغار والكبار والأئمة الأخيار من أهل الحديث والفقه وغيرهم، وصنف في العراق كتابه القديم المسمى كتاب الحُجَّة.

ثم خرج الشافعي رَحِمَهُ اللهُ إلى مصر سنة تسع وتسعين ومِائة، وصنف كتبه الجديدة كلها بمصر، وسار ذكره في البلدان، وقصده الناس من الشام واليمن والعراق وسائر النواحي والأقطار؛ للتفقُّه عليه والرواية عنه وسماع كتبه منه وأخذها عنه، وساد أهلَ مصر وغيرَهم، وابتكر كتبًا لم يُسْبَقَ إليها، منها « أصول الفقه » وكتاب « القسامة » وكتاب « الجزية » وكتاب « قتال أهل البغي » وغيرها.

ومن أحوال الشافعي: أنه رضي الله عنه كان من أنواع المحاسن بالمَحَلِّ الأعلى، والمقام الأسْنَى؛ لما جمعه الله الكريم له من الخيرات، ووفَّقه له من جميل الصفات، وسهله عليه من أنواع المكرُمات، فمن ذلك شرف النسب الطاهر، والعنصر الباهر، واجتماعه هو ورسول الله ﷺ في النسب، وذلك غاية الشرف ونهاية الحسب. ومن ذلك شرف المولد والمنشأ، فإنه وُلد بالأرض المقدسة ونشأ بمكة.

ومن ذلك أنه جاء بعد أن مُهِّدتِ الكتب وصُنِّفَتْ، وقرّرت الأحكام ونقّحت، فنظر في مذاهب المتقدمين وأخذ عن الأئمة المُبرَّزين، وناظر الحذَّاق المتقِنين، فنظر

مذاهبهم وسَبَرَها، وتحققها وخبرها، فلخَّص منها طريقة جامعة للكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولم يقتصر على بعض ذلك، وتفرغ للاختيار والتكميل والتنقيح، مع كمال قوته وعلوِّ همته وبراعته في جميع أنواع الفنون، واضطلاعه منها أشد اضطلاع وهو المبرَّز في الاستنباط من الكتاب والسنة، البارع في معرفة الناسخ والمنسوخ، والمجْمَلِ والمبَيِّن، والخاص والعام، وغيرها من تقاسيم الخطاب.

فلم يسبقه أحد إلى فتح هذا الباب؛ لأنه أول من صنف أصول الفقه بلا اختلاف ولا ارتياب، وهو الذي لا يُسَاوَى - بل لا يُدَانَى - في معرفة كتاب اللَّه تعالى وسنة رسوله ﷺ ورَدِّ بعضِها إلى بعض، وهو الإمام الحجة في لغة العرب ونحوهم، فقد اشتغل في العربية عشرين سنة، مع بلاغته وفصاحته، ومع أنه عربي اللسان والدار والعصر، وبها يعرف الكتاب والسنة.

وهو الذي قَلَّدَ المِنَنَ الجسيمة أَهْلَ الآثار وحَمَلَةَ الحديث ونَقَلَةَ الأخبار بتوقيفه إياهم على معاني السنن، وتبيينه وقذْفِه بالحق على باطل مخالفي السنن وتمويههم، فنعشهم بعد أن كانوا خاملين، وظهرت كلمته على جميع المخالفين ودمغهم بواضحات البراهين حتى ظلت أعناقهم لها خاضعين.

وقال الحسن بن محمد الزعفراني: « كان أصحاب الحديث رُقودًا فأيقظهم الشافعي فتيقظوا ». وقال أحمد بن حنبل: « ما أحدٌ مَسَّ بيده مَحْبَرَةً ولا قلَمًا إلا وللشافعي في رقبته مِنَّة ». فهذا قول إمام أصحاب الحديث وأهله ومن لا يختلف الناس في وَرَعِهِ وفضله.

ومن ذلك أن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ مكّنه اللَّه تعالى من أنواع العلوم حتى عجز لديه المناظرون من الطوائف وأصحاب الفنون، واعترف بتبريزه وأذعن الموافقون والمخالفون في المحافل الكثيرة المشهورة المشتملة على أئمة عصره في البلدان. وهذه المناظرات موجودة في كتبه وكتب العلماء معروفة عند المتقدمين والمتأخرين.

وفي كتاب الأم للشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ من هذه المناظرات جُمَلٌ من العجائب والآيات، والنفائس الجليلات، والقواعد المستفادات. وكم من مناظرة وقاعدة فيه يقطع كل من وقف عليها وأنصف وصدق أنه لم يُسْبَقْ إليها! ومن ذلك أنه تصدَّر في عصر الأئمة

المُبَرَّزِين للإفتاء والتدريس والتصنيف، وقد أمر بذلك شيخه أبو خالد مسلم بن الزنجي إمام أهل مكة ومفتيها، وقال له: « أفتِ يا أبا عبد اللّه، فقد واللّهِ آن لك أن تُفْتِيَ ». وكان للشافعي إذ ذاك خمس عشرة سنة.

وأخذ عن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ العلم في سن الحداثة مع توفر العلماء في ذلك العصر، وهذا من الدلائل الصريحة لعظم جلالته وعلو مرتبته، وهذا كله مشهور في كتب مناقبه وغيرها. ومن ذلك شدة اجتهاده في نصرة الحديث واتباع السنة، وجمعه في مذهبه بين أطراف الأدلة مع الإتقان والتحقيق، والغوص التام في المعاني والتدقيق، حتى لقب حين قدم العراق بـ « ناصر الحديث » وغَلَبَ في عُرْفِ العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانيين على مُتَّبِعِي مذهبه لَقَبُ أصحابِ الحديثِ في القديم والحديث.

ومن ذلك تمسُّكه بالأحاديث الصحيحة، وإعراضه عن الأخبار الواهية والضعيفة، قال الإمام النووي: ولا أعلم أحدًا من الفقهاء اعتنى في الاحتجاج بالتمييز بين الصحيح والضعيف كاعتنائه، ولا قريبًا منه، وهذا واضح جليّ في كتبه، وإن كان أكثر أصحابنا لم يسلكوا طريقته في هذا.

ومن ذلك أخذه رَحِمَهُ اللهُ بالاحتياط في مسائل العبادات وغيرها مما هو معروف من مذهبه. ومن ذلك شدة اجتهاده في العبادة وسلوك طرائق الورع والسخاء والزهادة، وهذا من خلقه وسيرته مشهورٌ معروفٌ، ولا يتمارى فيه إلا جاهل أو ظالم عسوف، فكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بالمحل الأعلى من متانة الدين، وهذا مقطوع بمعرفته عند الموافقين والمخالفين.

ومن ذلك ما جاء في الحديث المشهور: « **إن عالم قريش يملأ طباق الأرض علمًا** »(١)، وحمله العلماء المتقدمون والمتأخرون على الشافعي رَحِمَهُ اللهُ، واستدلوا له بأنه لم ينقل عن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ إلا مسائل معدودة، إذ كانت فتاويهم مقصورة على الوقائع، بل كانوا ينهون عن السؤال عما لم يقع، وكانت هِمَمُهم مصروفة إلى جهاد الكفار لإعلاء

---

(١) رواه البيهقي وغيره، وقال: « إذا ضُمَّت طرق هذا الحديث بعضها إلى بعض أفاد قوة وعرف أن للحديث أصلًا ». ثم علق عليه ابن حجر فقال: « وهو كما قال لتعدد مخارجها وشهرتها في كتب من ذكرنا من المصنفين ». وقال الإمام أحمد: « إذا سُئِلْتُ عن مسألة لا أعرف فيها خبرًا قلتُ فيها بقول الشافعي؛ لأنه إمام عالمٌ من قريش ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: « **عالم قريش يملأ الأرض علمًا** ». وذكر في الخبر: « **أن اللّه يقيض في رأس كل مِائة سنة رجلًا يعلم الناس دينهم** ». انظر: توالي التأسيس (ص ٤٤، ٤٧).

كلمة الإسلام، وإلى مجاهدة النفوس والعبادة، فلم يتفرغوا للتصنيف. وكذلك التابعون لم يصنفوا، وأما من جاء بعدهم وصنف الكتب فلم يكن فيهم قرشي يتصف بهذه الصفة قبل الشافعي ولا بعده إلا هو. وقد قال الساجي رَحِمَهُ اللَّهُ في أول كتابه المشهور في اختلاف العلماء: إنما بدأت بالشافعي قبل جميع الفقهاء، وقدمته عليهم، وإن كان فيهم أقدم منه؛ اتباعًا للسنة، فإن رسول الله ﷺ قال: « **قدِّموا قريشًا وتعلَّموا من قريش** »(١).

وقال الإمام أبو نعيم عبد الملك بن محمد بن عدي الاستراباذي صاحب الربيع ابن سليمان المرادي: « في هذا الحديث علامة بينة، إذا تأمله الناظر المميز، علم أن المراد به رجل من علماء هذه الأمة من قريش، ظهر علمه وانتشر في البلاد، وكُتِبَ كما تُكْتَبُ المصاحف، ودرسه المشايخ والشبان في مجالسهم، وأجْرَوْا أقاويله في مجالس الحكام والأمراء والقراء وأهل الآثار وغيرهم ». قال: « وهذه صفة لا نعلمها في أحد غير الشافعي ». قال: « فهو عالم قريش الأفضل الذي دوَّن العلم، وشرح الأصول والفروع، ومهد القواعد ». قال البيهقي بعد روايته كلام أبي نعيم: « وإلى هذا ذهب أحمد بن حنبل في تأويل الخبر ».

ومن ذلك مصنفات الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في الأصول والفروع التي لم يُسبَق إليها كثرةً وحسنًا، وهي كثيرة مشهورة كالأم في نحو خمسة عشر مجلدًا وهو مشهور، وجامِعَيِ المزني الكبير والصغير، ومختصريه ومختصر الربيع، والبويطي، وكتاب حرملة، وكتاب الحجة، وهو القديم، والرسالة الجديدة والقديمة، والأمالي والإملاء، وغير ذلك ما هو معروف، وقد جمعها البيهقي في باب من كتابه في مناقب الشافعي.

قال القاضي الإمام أبو محمد الحسن بن محمد المروزي في خطبة تعليقه: قيل إن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ صنف مِائة وثلاثة عشر كتابًا في التفسير، والفقه، والأدب، وغير ذلك. وأما حسنُها فأمرٌ يدرك بمطالعتها، فلا يتمارى فيه موافق ولا مخالف، وأما كتب أصحابه التي هي شروح لنصوصه ومُخَرَّجَةٌ على أصوله، مفهومة من قواعده،

---

(١) هذا الحديث رواه الشافعي، ورواه البيهقي في « سننه » وقال البيهقي: « هذا مرسل ». قال: « ويروى موصولًا وليس بالقوي ». وقال ابن الصلاح في كلامه على « الوسيط »: « وهذا الحديث وإن كان مرسلًا جيدًا لا يبلغ درجة الصحيح ». انظر: البدر المنير (٤/٤٦٦، ٤٦٧).

فلا يحصرها إلا اللَّه تعالى مع عِظم فوائدها، وكثرة عوائدها وكبر حجمها، وحسن ترتيبها ونظمها؛ كتعليق الشيخ أبي حامد الإسفرائيني، وصاحبيه القاضي أبي الطيب الطبري والماوردي صاحب الحاوي، ونهاية المطلب لإمام الحرمين وغيرها مما هو معروف، وكل هذا مصرح بغزارة علمه، وجزالة كلامه، وبلاغته، وبراعة فهمه، وصحة نيته، وكفى بالاستقراء في ذلك دليلًا قاطعًا وبرهانًا صادعًا.

ومن ذلك مبالغته في الشفقة على المتعلمين ونصيحته للَّه تعالى وكتابه ورسوله ﷺ والمسلمين، وذلك هو الدين كما صح عن سيد المرسلين ﷺ. وهذا الذي ذكر من أحواله، وإن كان كله مشهورًا فلا بأس بالإشارة إليه ليعرفه من لم يقف عليه.

ومن شهادة أئمة الإسلام المتقدمين فمن بعدهم للشافعي:

قال يحيى بن سعيد القطان إمام المحدثين في زمانه: « أنا أدعو اللَّه للشافعي في صلاتي من أربع سنين ».

وقال القطان حين عرض عليه كتاب الرسالة للشافعي: « ما رأيت أعقل أو أفقه منه ».

وبعث أبو يوسف القاضي إلى الشافعي حين خرج من عند هارون الرشيد يقرئه السلام، ويقول: « صنِّف الكتب فإنك أولى من يصنف في هذا الزمان ».

وقال أحمد: « ما أحد مسّ بيده محبرة وقلمًا إلا وللشافعي في عنقه مِنَّة ».

وقال أحمد لإسحاق بن راهويه: « تعال حتى أُريك رجلًا لم تر عيناك مثله ».

وقال أحمد: « كان الفقه قفلًا على أهله حتى فتحه اللَّه بالشافعي ».

وقال: كانت أقفيتنا لأصحاب أبي حنيفة حتى رأينا الشافعي فكان أفقه الناس في كتاب اللَّه ﷻ وسنة رسوله ﷺ ».

وقال: « ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول اللَّه ﷺ فبينها لهم ».

وقال عبد اللَّه بن عبد الحكم: « ما رأيت مثل الشافعي وما رأيت رجلًا أحسن استنباطًا منه ».

وقال أبو ثور: « كنت أنا وإسحاق بن راهويه وحسين الكرابيسي وجماعة من العراقيين ما تركنا بدعتنا حتى رأينا الشافعي ».

قال: « ولا رأى هو مثل نفسه ».

وقال الكرابيسي: « ما فهمنا استنباط أكثر السنن إلا بتعليم الشافعي إيانا ».

وقال الكرابيسي أيضًا: « ما كنا ندري ما الكتاب والسنة والإجماع حتى سمعناه من الشافعي، وما رأيت مثل الشافعي ولا رأى الشافعي مثل نفسه، وما رأيت أفصح منه ولا أعرف ».

وقال الكرابيسي أيضًا: « ما رأيت مجلسًا قط أنبل من مجلس الشافعي، كان يحضره أهل الحديث وأهل الفقه وأهل الشعر، وكان يأتيه كبار أهل اللغة والشعر فكلٌّ يتكلم منه ».

وقال الحميدي: « كنا نريد أن نَرُدَّ على أهل الرأي فلا نحسن حتى جاءنا الشافعي فَفُتِحَ لنا ».

وقال الحميدي: « سيّدُ علماءِ زمانه الشافعيُّ ».

وكان الحميدي إذا جرى عنده ذكر الشافعي يقول: « حدثنا سيد الفقهاء الشافعي ».

وقال محمد بن عبد الحكم: « ما رأيت مثل الشافعي ولا رأى مثله ».

وقال محمد: « ليس فلان عندنا بفقيه؛ لأنه يجمع أقوال الناس ويختار بعضها ». قيل فمن الفقيه؟ « قال: « الذي يستنبط أصلًا من كتاب أو سنة لم يسبق إليه ثم يشعب في ذلك الأصل مائة شعب ». قيل: « فمن يقوى على هذا؟ » قال: « محمد بن إدريس ».

قال داود: « ومن فضائل الشافعي حفظُه لكتاب ربه وجمعه للسنن وآثار الصحابة ومعرفتُه بأقسام الخطاب وتقديمه ذلك على الرأي، وكشفه عن تمويه المخالفين، وما أبطله من زيوفهم، وَقَذَفَ به على باطلهم فدمغه ».

هذا آخر ما يتعلق بترجمة الشافعي رحمه الله وهو إن كان فيه طول بالنسبة إلى هذا البحث المبني على الاختصار فهو مختصر جدًّا بالنسبة إلى ما ذكره العلماء من المتقدمين والمتأخرين في مناقبه. وأرجو بما أذكره أن أكون مُوَفِّيًا لِحَقِّهِ أو بعض حقه عَلَيّ لما وصلني من كلامه وعلمه وانتفعْتُ به، وغير ذلك من وجوه إحسانه إليّ. رضي اللَّه عنه وأرضاه وأكرم نزله ومثواه، وجمع بيني وبينه مع أحبابنا في دار كرامته، ونفعني بانتسابي إليه وانتمائي إلى صحبته.

المَبْحَثُ الثَّاني

مصطلح « مقاصد الشريعة » عند الإمام الشافعي

ذهب بعض الباحثين إلى أن استعمال لفظ المقاصد [(١)] بمدلوله الاصطلاحي لم يبرز إلا بعد انقضاء القرن الثاني، حسب ما اطلعوا عليه من آثار علماء ذلك القرن؛ حيث قالوا: إن ظهور هذا المصطلح بدأ في القرن الثالث فما بعد مع بعض العلماء والأصوليين الذين صرحوا في مؤلفاتهم بالكلام عن المقاصد [(٢)].

ولكن إذا رجعنا إلى ما نقله إمام الحرمين عن الإمام الشافعي في كتاب البرهان، نجد أن الإمام الشافعي قد استعمل لفظ « مقاصد الشريعة » بمدلوله الاصطلاحي.

وقد نقل إمام الحرمين هذا النص عن الإمام الشافعي عند حديثه عن تقاسيم العلل والأصول، ورده على من ينكر قصد تخصيص لفظ التكبير في الإحرام في الصلاة، فقال:

« قال الشافعي ﷺ في مجاري كلامه في رتب النظر: « من قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه ولا غرض لصحْبه ومَن بعدهم من نقلة الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور، واعتقاب الدهور قولًا وعملًا، وتناوله الخَلَف عن السلف، حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره، لعُدَّ نُكْرًا، وحُسب هجرًا [(٣)]، فمن قال والحالة هذه لا أثر لهذا الاختصاص وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل **بمقاصد الشريعة، وقضايا مقاصد المخاطبين** فيما يؤمرون به وينهون عنه. ولو كان غير التكبير كالتكبير، لكان ذكر الشارع التكبير كلامًا عريًّا عن التحصيل نازلًا منزلة قول القائل ابتداءً: أيحرم

---

(١) كلمة « مقاصد » وهي جَمْعُ: مَقْصَد، والمقصد: مصدرٌ مِيْمِي مُشْتَقّ من (قصد)، ومن معاني قَصَدَ: الاعتماد والأَمّ، تقول: قصد الحجاج البيت الحرام، إذ أَمّوا تلك الجهة واعتمدوها. يقول ابن فارس: « كأنه قيل ذلك لأنه لم يُحَدْ عنه ». مقاييس اللغة (٥/٩٥).

(٢) الفكر المقاصدي عند الإمام مالك (ص ٣٠)، والفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي (ص ٦)، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص ٢٤)، ومقاصد الشريعة لليوبي (ص ٤٨).

(٣) وفي نسخة دمياط زيادة: (ثم قال). وهي نسخة الأصل التي اعتمد عليها المحقق.

على الجُنُبِ سورة آل عمران؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابتها، ولا ينطق المبتدئ بها إلا ويبينُ لغْوُه على عمد إن لم يكن ساهيًا » [١].

وقد صرح إمام الحرمين على أن هذا الكلام من نص الإمام الشافعي وأنه ليس مستنبطًا من نصوصه، وهو ليس كما نسبه بعض الدارسين إلى إمام الحرمين وذكروا أنه أقدم من استعمل مصطلح « مقاصد الشريعة » [٢]. فلا أدري كيف أنهم أغفلوا نسبته إلى الإمام الشافعي، مع أن العبارة صريحة بالنقل عن الشافعي في مجاري كلامه في رتب النظر، ثم إن السياق يقتضي عدم الفصل بين أول كلامه وآخره، وكما وردت زيادة « ثم قال » في نسخة مخطوط الأصل التي تدل على مواصلة كلامه وتمامه.

ويؤكد هذا أيضًا ما نقله إمام الحرمين عن نصوص الإمام الشافعي في مقاصد الأحكام، فقد أشار إلى بعض مقاصد الطهارة والزكاة والصوم والحج والقصاص والحدود والقضاء، وبعض المقاصد الكلية كحفظ النفس والنسب والمال كما في كتاب « مغيث الخلق في ترجيح القول الحق » [٣].

ومن هذه النقول ما ذكره في مقاصد الزكاة:

« قال الشافعي ﷺ: « المقصود من الزكاة إنما هو سَدُّ الخَلَّات، ودفع الجوعات، ورد الفاقات، والإحسان إلى الفقراء، وإغاثة الملهوفين، وإحياء المهج، وتدارك الحشاشة والجثث ».

فقال: « اللائق بهذا الغرض أن تكون الزكاة على الفور، وأن لا تسقط بالموت؛

---

(١) البرهان في أصول الفقه للزركشي (٢/٦٢٤).

(٢) انظر: من أعلام الفكر المقاصدي (ص ١٩)، ومقاصد الشريعة لليوبي (ص ٥١).

(٣) شكك محقق كتاب « البرهان » في نسبة كتاب « مغيث الخلق » إلى إمام الحرمين لما فيه من التعصب المذهبي. البرهان (٢/٩٨٣)، بينما جزم آخرون نسبته إليه. هذا، وقد عثرت على فقرات طويلة من مغيث الخلق نقلها الإمام الغزالي في المنخول (ص ٦١٨)، ثم قال في آخره: « هذا تمام القول في الكتاب وهو تمام المنخول من تعليق الأصول بعد حذف الفضول... والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعاليقه من غير تبديل وتزيد في المعنى وتعليل ». كما نقل ابن السبكي جملًا منه ونسب الكتاب إلى إمام الحرمين في الإبهاج (٣/٢٠٦)، وطبقات الشافعية (٥/١٧٢). والله أعلم.

لأنا لو قلنا: إنه يكون على التراخي، ولا يكون على الفور، وأنها تسقط بالموت لأدى ذلك إلى إبطال هذه الحكمة المطلوبة؛ لأنه إذا علم أنه على التراخي وليس على الفور لا يزال يؤخر ويميل إلى الهوينا والبطالة ويجنح إلى الكسالة، حتى يصير دينًا في الذمة، وإنه إذا مات يسقط، وذلك يؤدي إلى إبطال الزكاة وتعطيل **مقصود الشرع** وغرضه وهو باطل قطعًا. وقال: المغلب في الزكاة معنى المواساة، فلا جرم يجب في مال الصبيان كصدقة الفطر والعشر » (١).

وقال أيضًا: « فجامع ما يتخيل المتخيل في الطهارة معنيان: **أحدهما**: الطهارة والنظافة والنزاهة، وتطهير الدنس ودرء العيافة وإحياء مراسم العبادة ». ثم رأى أن الطهارة لمقصود النظافة لا تتحقق إلا بمراعاة المعنى. الثاني وهو التعبد، وضوابط الشرع معتبرة لئلا يختل **مقصود الشرع** من النظافة » (٢).

إضافة إلى ذلك ما أشار إليه الإمام الشافعي في كلامه من ضرورة المحافظة على الضروريات الخمس (٣):

١ - **مقصد حفظ الدين** في قوله: « وَمَعْنَى (من بَدَّلَ قُتِلَ) مَعْنًى يَدُلُّ على أن من بدل دينه دين الحق وهو الإسلام... إنما يقتل على الخروج من الحق؛ لأنه لم يكن على الدين الذي أوجب اللَّه ﷻ عليه الجنة، وعلى خلافه النار، إنما كان على دين له النار إن أقام عليه، قال اللَّه جل ثناؤه: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] » (٤). فهو في هذا النص نبه على حفظ الدين بحد المرتد ودخوله النار.

٢ - **مقصد حفظ النفس في قوله**: « القصاص حيث شرع إنما شرع صيانة للدماء في أُهُبِها وحفظًا للنفوس في نُصُبها، وردْعًا للغواة، وزجرًا للجُناة، وحَقْنًا للدماء عن أصحاب المجون، وأُولي العَرَامَةِ في مُطَّرِدِ العُرْفِ ومُسْتَقِرِّ العادة، هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية » (٥). وفي هذا النص نبه على حفظ النفس بالقصاص وجعله

---

(١) انظر: مغيث الخلق (ص ٦٠، ٦١).

(٢) مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (ص ٥٢، ٥٣).

(٣) وسيأتي مزيد من تقريره في الباب الأول من القسم الثاني لهذه الرسالة إن شاء اللَّه.

(٤) الأم (١/٢٥٧). (٥) المصدر السابق (ص ٩٥).

من المصالح الكلية التي قدمها الإمام الشافعي على القياس [(١)].

٣ - **مقصد حفظ النسل** في قوله: « اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط... الحدود حيث شرعت، إنما شرعت لردع وزجر الغواة عن الإقدام على تلطخ فراش الغير واختلاط المياه والاضطراب واشتباه الأنساب » [(٢)].

٤ - **مقصد حفظ العقل** في قوله: « إذهاب العقل محرم...وليس له أن يشرب خمرًا لأنها تعطش وتجيع، ولا لدواء لأنها تذهب بالعقل وذهاب العقل منع الفرائض وتؤدي إلى إتيان المحارم، وكذلك ما أذهب العقل غيرها » [(٣)].

٥ - **مقصد حفظ المال** في قوله: « الأصل في الأملاك صيانتها على الملاك وحفظ الأموال على أربابها ولا يزول ملك المولى إلا بتراض من جهته، وإلا بسبب مشروع، ولا يقطع ملك المالك عليه إلا بحق » [(٤)].

وإذا كان الإطلاق الخاص **لمقاصد الشريعة** عند العلماء هو: المصالح الأساسية المقصودة من وضع الشريعة ابتداءً - أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات - فإن هذه النصوص المنقولة تدل على أن الإمام الشافعي يستعمل مصطلح « **مقاصد الشريعة** » بمدلوله الخاص المعروف وهو المصالح، بل هو أول من أطلقها حسب ما وصل إلينا من آثار العلماء في أصول الفقه عامة والمقاصد خاصة. والله أعلم.

ثم إذا تأملنا في تعاريف العلماء للمقاصد نجدها تدور على معنًى واحد وهو أنهم عرفوا « مقاصد الشريعة » بمعنى المصالح أو الغايات [(٥)]، وهو كذلك عند مؤسس علم

---

(١) ذكر إمام الحرمين والغزالي أن من حسن نظر الإمام الشافعي في الفروع أنه رتبها لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية؛ ولذلك أوجب القتل بالمثقل؛ خيفة انتِصابِه ذريعةً إلى إهدار الدماء في نفيه إبطال قاعدة القصاص. مغيث الخلق (ص ٩٥)، والبرهان للزركشي (٦٠٤/٢)، والمنخول للغزالي (ص ٦١١).

(٢) مغيث الخلق للجويني (ص ٩٤ - ٩٦). (٣) الأم للشافعي (٢٥٣/٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٩٢).

(٥) انظر مثلًا: مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص ٢٥١ - ٤١٥)، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص ٧)، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية (ص ٧٩)، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني (ص ٧)، وأصول الفقه لوهبة الزحيلي (١٠٤٥/٢)، ومقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد سعد اليوبي (ص ٣٧)، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (ص ١١٩)، الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي (٥٢/١، ٥٣)، وقواعد المقاصد عند الشاطبي (ص ٤٧).

المقاصد إمامنا الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلا أنه أطلقها على المصالح الكلية؛ أي المصالح المستفادة من أدلة شرعية كلية.

وهذا كما نقل عنه إمام الحرمين حين قال: « ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبًا حسنًا فقال: « إذا وقعَتْ واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولًا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكًا دالًّا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحطَّ إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهرًا لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصص، ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص، طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهرًا نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة، مع انتفاء المختص، ثم إلى أخبار الآحاد.

فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في **كليات الشرع ومصالحها العامة** [(١)]، ثم إذا لم يجد في الواقعة **مصلحة عامة**، التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه، فقد كفَوه مؤنة البحث والفحص، فإن عدم ذلك، خاض في القياس، ونظر، فإن وجد الواقعة في معنى المنصوص عليه، فلا يثقل عليه سبر الطرق، فإن أعوزه فيقيس، ويطلب الإخالة والمناسبة والإشعار، فإذا هجم عليه، عمل به إذا لم يعارضه مثله، فإن عارضه ما يوازيه في الإخالة، يكلف الترجيح، فإن استويا في طرق التلويح، لم يفت بواحد منهما.

فإن تعسَّر عليه وجدان المخيل طلب الشبه، إن جعلناه حجة. لا مزيد على هذا الترتيب إلا أن يعينه الرب، فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به، جاز، فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية. والله أعلم » [(٢)].

لقد صرح إمام الحرمين بنقل هذا النص من كتاب الرسالة للشافعي، ولكن لم نعثر

---

(١) قال الإمام الجويني بعد ذكر هذه الجملة: « وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر ». وهذا المثال دليل واضح على أن ما يقصده الإمام الشافعي بقوله « كليات الشرع ومصالحها العامة » هو مقاصد الشريعة بمعناها الاصطلاحي؛ لأن مقصد الزجر لحفظ النفس مصلحة كلية. والله أعلم.

(٢) البرهان، للجويني (٢/٨٧٤، ٨٧٥).

على هذه العبارة في الرسالة، والظاهر أنه نقلها من الرسالة القديمة التي لم تصل إلينا نسخة منها، فالرسالة الموجودة الآن بين يدينا هي الرسالة الجديدة التي ألفها الإمام الشافعي بمصر، أما الرسالة القديمة فهي من الكتب المفقودة في هذا العصر.

فهذه النصوص كلها تدل على أن مصطلح « مقاصد الشريعة » كان متداولًا عند الإمام الشافعي في كتبه الأصولية عامة والرسالة القديمة خاصة، حتى أكاد أستطيع أن أجزم أن الإمام الشافعي ذكر بعض مسائل مقاصد الشريعة في رسالته القديمة، وخاصة عند ترتيب الأدلة كما صرح به إمام الحرمين.

ومما يقوي هذا الجزم - والله أعلم -:

١ - تصريح الإمام الشافعي عند تأليفه الرسالة الجديدة وهو بمصر على غياب بعض كتبه القديمة واختصاره منها خوف طول الكتاب دون تقصي العلم في كل أمره، فقال فيه: « وغاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظت، فاختصرت خوف طول كتابي، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تقصي العلم في كل أمره » (١).

٢ - تصريح إمام الحرمين على نقله عن الشافعي في الرسالة، وقد بين الموضع الذي أخذ منه كما في قوله في النص السابق: « قال الشافعي ﷺ في مجاري كلامه في رتب النظر ». وكقوله: « فنسرد كلام الشافعي على وجهه ثم نعود إلى مراسم الحجاج والخلاف واختيار الحق؛ قال الشافعي: أما الحدود...فهذه جمل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة » (٢). هذه كلها تدل على صحة نقله، وأنها ليست من تعبير صاحب « البرهان ». ولا ننسى أن إمام الحرمين قد تربى مشبعًا بتعليم والده الذي هو أحد شراح الرسالة المعروفين.

٣ - كتاب البرهان لإمام الحرمين حفظ لنا المسائل الأصولية لجماعة من الأئمة الذين ضاعت كتبهم فيما ضاع من تراثنا، ومن بينها المسائل الأصولية للشافعي في رسالته القديمة (٣)، بل نقل فيه عن الشافعي مسائلَ كثيرةً جدًّا وهي أغلبها غير

---

(١) الرسالة (ص ٤٣١).
(٢) البرهان (٢/٥٨٤ - ٥٩٦).
(٣) انظر: فقه إمام الحرمين (ص ٥٧٧).

موجودة في الرسالة الجديدة حتى أن المحقق لم يفهرس لاسمه، معتذرًا في فهرس الأعلام بقوله: « الشافعي (الإمام ﷺ) لم يفهرس له؛ لأنه يتردد في معظم الفقرات » (١).

٤ - بداية استعمال مصطلح « مقاصد الشريعة » بشكل كبير ومناقشة مسائلها كانت على يد الأصوليين من الشافعية، وهذا مما يدل على تأصيل إمامهم لهذه المسألة. والله أعلم.

ونرجع الآن إلى قول الإمام الشافعي: « فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع »، فدل على تقديم مقاصد الشريعة على الإجماع والقياس في الترتيب لا العمل، ولكن مقصوده هنا هي المقاصد الضرورية الكلية، وليست المقاصد الحاجية أو التحسينية.

هذا كما نبه عليه إمام الحرمين في هذا الموضع بعد أن ذكر هذه الجملة، حيث قال: « وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقَّل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر ».

وقال أيضًا في قسم الضروريات: « ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جَلِيًّا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية ».

ثم ذكر أن هذه الخاصية من وضع الإمام الشافعي، فقال: « ثم أحسن نظره في الفرع ورتبه لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية؛ ولذلك أوجب القتل بالمثقل؛ خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة القصاص... » (٢).

فتبين لنا من هذه النصوص والمثال الذي ذكره إمام الحرمين على أن ما يقصده الإمام الشافعي بكليات الشرع ومصالحها العامة هي المقاصد الضرورية الكلية، وهي التي قدمها على الإجماع والقياس في ترتيب الأدلة (٣).

---

(١) البرهان (٢/٩٤٥). (٢) مغيث الخلق (ص ٧٧).

(٣) لقد أخر الإمام الشافعي الإجماع عن المقاصد الضرورية، وذاك تأخير مرتبة لا تأخير عمل؛ إذ العمل به مقدم كما دل عليه قوله في الأخير: « فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به، جاز، فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية ». أما وجه تقديم المقاصد الضرورية على الإجماع فظاهر من حيث كونها معتبرة في جميع الملل، كما قال الشاطبي: « فقد اتفقت الأمة - بل سائر الملل - على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس ». الموافقات (ص ٣٢). والله أعلم.

ويمكن أن نستدل أيضًا على صحة ذلك بقول إمام الحرمين في كتاب الترجيح: « ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطلبي الشافعي ﷺ... ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق » (١).

ثم ذكر من بين هذه الطرق: « طريقة أخرى: وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع، وهذا يتأتى بضبط ورَدٍّ نظر إلى **الكليات**، فالشريعة متضمنها: مأمور به ومنهي عنه ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها. وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع » (٢).

والذي يهمنا هنا هو أن إمام الحرمين نسب إلى الإمام الشافعي هذا النظر إلى الكليات، وجعله من المميزات التي يترجح بها مذهب الإمام الشافعي. وهذه الكليات كما في النص هي الضروريات الخمس؛ فقد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع؛ فدل على أن المراد بالكليات هي الضروريات.

كما أن شيخ المقاصد أبا إسحاق الشاطبي قد أشار إلى معنى « كليات الشريعة » في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات، فقال: «الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن **بكليات الشريعة** لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة وأعني **بالكليات** هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات » (٣).

وهذا يدل على أن كليات الشريعة هي صلب مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، فهي كذلك عند الإمام الشافعي كما رأينا.

ثم ذكر الإمام الشاطبي أن مقاصد الشريعة لا تعدو عن هذه الكليات، وذلك في

---

(١) البرهان، للجويني (٧٤٤/٢).
(٢) المرجع السابق (٧٤٦/٢، ٧٤٧).
(٣) الموافقات (١٩/١).

قوله: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضرورية. **والثاني**: أن تكون حاجية. **والثالث**: أن تكون تحسينية » (١).

وهذا الكلام يدل على أن مقاصد الشريعة منحصرة في هذه الكليات الثلاث، وما كان خارجًا عن هذه الكليات فليس بمقاصد الشريعة. وسميت بالكليات لأنها مستفادة في اعتبارها من أدلة شرعية كلية، ومن هنا لا تكون المصالح مقاصد الشريعة إلا بأدلة كلية، وما كانت أدلتها جزئية فلا تكون كذلك.

ولكن هذا لا يخرج المقاصد الجزئية من ضمن مقاصد الشريعة؛ لأن المقاصد الجزئية أيضًا تستنبط من أدلة شرعية كلية بعملية الاستقراء وغيرها.

ومن هنا نعلم أن العلماء يعبرون عن مقاصد الشريعة بكليات الشريعة، كما يعبرون عنها بالمصالح الكلية أيضًا؛ لأنهم يطلقون هذه الكليات الثلاث على المصالح الكلية؛ لذا نجد بعضهم يعبرون عن الضروريات بالمصالح الضرورية أو بالمصالح الضرورية الكلية تارة وبالمقاصد الضرورية تارة أخرى (٢).

إذا تبين لنا أن « مقاصد الشريعة » هي المصالح الكلية لدى بعض العلماء المتقدمين يمكن لنا أن نعرف « مقاصد الشريعة » بتعريفهم للمصالح الكلية:

قال الإمام الغزالي في تعريف المصلحة (٣): « والمصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة ».

---

(١) الموافقات (١٧/٢).

(٢) انظر مثلًا الإحكام، للآمدي (٣٠٠/٣ - ٣٠١)، (٢٨٦/٤ - ٢٨٨)، (١٦٧/٤)، والمحصول للرازي (٢٢٢/٥)، والإبهاج للسبكي (٥٨/٣ - ٥٩)، الموافقات (١٢/٢، ١٦).

(٣) المستصفى، للغزالي (ص ١٧٤)، انظر أيضًا: روضة الناظر، لابن قدامة (ص ١٤٨)، المصلحة في التشريع الإسلامي (ص ٢٤٣).

وأما الإمام الشاطبي فقد حدد معنى المصلحة في قوله: « فإن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا - لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعمًا على الإطلاق » (١).

ولكن الإمام الشاطبي يقيد تفسيره هذا للمصلحة بقوله: « المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة **إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى**، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية » (٢).

وقد زاد الإمام الشاطبي في بيان المصلحة المقصودة شرعًا في قوله: « فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتياد، **فهي المقصودة شرعًا**، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد » (٣).

إذن المصلحة منها ما هي غالبة ومنها ما هي مغلوبة عند مناظرتها مع المفسدة؛ فإذا كانت هي الغالبة فهي مقصودة شرعًا؛ أي أنها ترقى إلى أعلى درجة المصالح وهي مقاصد الشريعة، وليست المصالح الكلية بأكثر ولا أقل من هذا؛ لأنه ما من مصلحة كلية إلا وهي مصلحة غالبة. وإذا كانت المصلحة هي المغلوبة فهي ليست مقصودة شرعًا؛ أي أنها لم ترق إلى درجة مقاصد الشريعة.

وأختم هذه المسألة بخلاصة الإمام الشاطبي في حديثه عن قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً وهو جلب المصالح في قوله: « إذًا، ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية؛ فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؛ فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها لم يكن التشريع موضوعًا لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذا ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق؛ **فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبَدِيًّا وكُلِّيًّا وعامًّا** في جميع أنواع التكليف والمكلفين

---

(١) الموافقات (٢/٤٤).
(٢) المرجع السابق (٢/٦٣).
(٣) المرجع السابق (٢/٤٦).

وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله » (١).

فأنت إذا نظرتَ إلى كتب الأصول عامة وكتب المقاصد خاصة؛ تجد أن مقاصد الشريعة لا تخرج عن كونها مصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية كما حصرها شيخ المقاصد، فهذه « الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة، وإن تَنَزَّلَتْ إلى الجزئيات فعلى وجه كلي، وإن خَصَّتْ بعضًا؛ فعلى نظر الكلي، كما أنها إن كانت كلية، فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلي فيها مُنَزَّلٌ للجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونَه كليًا، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح » (٢).

فثبت بهذا كله أن مقاصد الشريعة هي المصالح الكلية كما عند الإمام الشافعي وغيره من العلماء (٣). والله أعلم.

وإذا تبين لنا معنى مقاصد الشريعة؛ ثمت مسألة أخرى:

وهي: هل مقاصد الشريعة علمٌ مستَقِلٌّ عن غيرها من العلوم؟ وهل لها مصطلحاتها وقواعدها ومناهجها الخاصة بها التي هي أركان العلم وشروط استقلاله؟ ومن كان له فضل في قصب السبق في تأسيسها وتأصيلها فكرًا وعلمًا وتدوينًا؟ هذه الأسئلة هي التي سنحاول الإجابة عليها في الفصل الآتي إن شاء الله.

* * *

(١، ٢) الموافقات (٦٢/٢).

(٣) تجدر الإشارة إلى أن إطلاق مقاصد الشريعة على المصالح الكلية هو الغالب في الاستعمال، ولهذا جعلتها المعنى الراجح لمقاصد الشريعة. وهذا لا يعني أن ألغي المعنى العام لمقاصد الشريعة الذي هو مقاصد الشريعة من وضع الشريعة الأربعة: القصد الابتدائي والقصد الإفهامي والقصد التكليفي والقصد التعبدي أو الامتثالي؛ التي تشمل المصالح الكلية وغيرها من الأمور.

الفَصْلُ الثَّانِي

تأصيل الإمام الشافعي أصول مقاصد الشريعة

تمهيد:

إن المتتبع لمباحث المقاصد في التراث الإسلامي يجد أن مقاصد الشريعة ليسَتْ عِلْمًا مستقلًا عن علم أصول الفقه؛ لِأَن ما استخدم في مقاصد الشريعة في أغلبه يرجع أساسًا إلى علم أصول الفقه؛ لا من حيث المصطلحات ولا القواعد ولا المناهج، وإن كان من تجديد في المصطلحات فلا يصل إلى درجة انقلاب العلم إلى غيره، وإنما هو تجديد في صلب العلم وفي بنيته.

نعم هناك إضافات أضافها أعلام الفكر المقاصدي ومفاهيم أيضًا اقتبسوها من علوم أخرى وفنون أخرى ووظفوها في علم أصول الفقه من باب مقاصد الشريعة، لكن هذه الألفاظ لم تبلغ درجة الخروج عن علم أصول الفقه وحدّه، وأقصى ما يمكن أن يقال إنهم طوَّروا بابًا من أبواب علم أصول الفقه، وهو طور كبير وعظيم جدًّا.

وهذا ما أغرى بعض العلماء المعاصرين؛ وحاول اعتبار مقاصد الشريعة علمًا مستقلًّا عن علم أصول الفقه (١)، وذلك لا معنى له؛ لأن وظيفة علم أصول الفقه ووظيفة مقاصد الشريعة واحدة في نهاية المطاف (٢).

ولمزيد من التوضيح في هذه المسألة؛ خصصت هذا الفصل لبيان تأسيس الإمام الشافعي علم أصول الفقه وعلاقته بمقاصد الشريعة؛ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من العلم.

* * *
* *
*

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص ١٧٢).

(٢) محاضرات تعميق التخصص، لأستاذنا الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله، لطلبة وحدة الفتوى ومقاصد الشريعة والمجتمع سنة (٢٠٠٣م).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

تأصيل الإمام الشافعي علم أصول الفقه وعلاقته بمقاصد الشريعة

إن المصدر في إثبات الأحكام الشرعية في العصر النبوي هو الوحي، سواء كان مباشرًا كالقرآن أو غير مباشر كالسنة، وكان الصحابة ﷺ إذا وقعت واقعة لا يعلمون حكمها لجأوا إلى النبي ﷺ لبيان الحكم فيها.

ولما تُوُفِّيَ النبي ﷺ قام بعض الصحابة ممن تصدى للإفتاء والقضاء بين الناس كعُمَرَ بن الخطاب، وعبد اللَّه بن مسعود، وعبد اللَّه بن عباس، وعلي بن أبي طالب وغيرهم إذا واجهتهم حادثة أو واقعة لا يعلمون حكمها بالنظر في كتاب اللَّه تعالى لعلهم يجدون حكمها فيه، فإن لم يجدوا في الكتاب ذهبوا إلى السنة، فإذا لم يجدوا نصًّا في الحكم اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال، والعلل الشرعية، والمقاصد والمصالح، ورأي الجماعة وأهل الشورى.

وكان التابعون لهم - ممن جاء بعدهم - يسيرون على هذا المنهج وهو الرجوع إلى الكتاب أو السنة أو الاجتهاد بالإضافة إلى فتاوى الصحابة.

فكثر الاجتهاد، واختلفت طرق المفتين في الفتوى: فمنهم من يتمسك بظواهر النصوص دون الأخذ بالقياس، ومنهم من يتمسك بمعقول النص والمعنى حيث يرون أن أكثر الأحكام الشرعية معللة، وأن جميع الأحكام شرعت لمصالح العباد، فكانوا يبحثون أولًا عن علل تلك الأحكام، ثم يجرون عليها الأحكام وُجودًا وعدمًا.

ثم جاء عصر الأئمة المجتهدين، وأصبح لكل إمام قواعد اعتمدها في الفتوى والاجتهاد وعول عليها في استنباط الأحكام، وهذه القواعد موجودة في مواضع مختلفة من كتبهم وكتب تلاميذهم. وقد راعى هؤلاء الأئمة المجتهدون هذه القواعد في معرفة الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها من أدلتها التفصيلية (١).

---

(١) مقدمة محقق إرشاد الفحول (ص ٨).

قال العلامة الحجوي: «كان مالك أشار في الموطأ إلى بعض القواعد الأصولية » (١).

أما الإمام السرخسي الحنفي فإنه يقول: « وأما أول من صنف في علم الأصول فيما نعلم فهو إمام الأئمة وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان ﷺ، حيث بَيَّنَ طرق الاستنباط في كتاب « الرأي » له، وتلاه صاحباه: القاضي الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، والإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمهما اللّٰه، ثم الإمام محمد ابن إدريس الشافعي رحمه الله صنف رسالته » (٢).

ويقول جمهور المؤرخين: إن الإمام الشافعي هو أول من وضع علم أصول الفقه ودوَّنها في كتاب (٣).

قال القاضي عياض: « وللشافعي في تقرير الأصول وتمهيد القواعد وترتيب الأدلة والمآخذ وبسطه ذلك ما لم يسبقه إليه مَنْ قبله، وكان فيه عليه عيالاً كل من جاء بعده، مع التفنن في علم لسان العرب والقيام بالخبر والنسب » (٤).

والحقيقة أننا لا نبحث عن من هو أول من نطق بالقواعد الأصولية؛ لأن هذه القواعد كانت راسخة في ذهن كل إمام من الأئمة، ولا فيمن أملى فيه بعض القواعد المنثورة؛ لأننا على يقين أن جميع هؤلاء كانت لهم مساهمات في ذلك؛ لأن هذا العلم كما يقول العلامة الحجوي من العلوم المركزة في طباع العرب، مأخوذ من استعمالاتهم في محاوراتهم (٥)، ولكنا نبحث عمن أرسى قواعده وجعله علمًا وصنف فيه.

وهنا لا نجد غير الإمام القرشي المطَّلِبِيّ محمد بن إدريس الشافعي الذي وضع لنا كتاب « الرسالة » الذي صير به أصول الفقه علمًا.

قال الإمام الرازي: « إن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض؛ وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون

---

(١) الفكر السامي (١٨٣/٢).
(٢) أصول السرخسي (ص ٣).
(٣) انظر مثلًا: مقدمة ابن خلدون (ص ٣٦٠)، وفيات الأعيان لابن خلكان (١٦٥/٤).
(٤) ترتيب المدارك (٩٢/١).
(٥) المرجع السابق (١٨٣/٢).

ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إن لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى أرسطاطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانونًا كليًّا يرجع إليه في معرفة تركيب الحدود والبراهين، وكذلك الشعراء قبل الخليل... وكذلك الناس قبل الشافعي، كانوا يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل » [(١)].

ولو أن غير الإمام الشافعي ممن تقدمه من الأئمة قد وطد أركان هذا العلم، لوصلنا شيء من عمله إما بعينه، أو بنقل أتباعه عنه؛ إذ لا يعقل أن يصلنا جميع فقه الإمام أبي حنيفة مثلًا، ولا يصلنا شيء من أصول الفقه التي وضعها الإمام أبو حنيفة، مع أن حرص أتباعه أشد، وحفظهم لها أكبر؛ لما فيها من الجدة، وما فيها من التأصيل، وحرص طلاب العلم على التأصيل أكبر من حرصهم على التفريع، وحفظهم للأصول أرسخ من حفظهم للفروع.

ولا أحد ينكر أنه كان في ذهن كل إمام مجتهد مجموعة من المعاني الأصولية، ولكن لم يصغها بشكل قوانين أصولية، ولم يفردها بالتصنيف، وفعل ذلك الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

وإن المتتبع لكتب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى يجد أن أصول الفقه موزعة في أربعة كتب من كتبه:

أما الكتاب الأول فهو: كتاب الأم، وقد وردت في هذا الكتاب مجموعة لا بأس بها من القواعد الأصولية أثناء استدلال الإمام الشافعي على الأحكام، أو أثناء مناقشة الخصوم، ومن هذه القواعد ما هو متعلق بمباحث الكتاب، ومنها ما هو متعلق بمباحث

---

(١) مناقب الإمام الشافعي (ص ١٥٨، ١٥٩)، وانظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص ٥)، والفكر الأصولي لأبي سليمان (ص ٨٥).

السنة، ومنها ما هو متعلق بالقياس، ومنها ما هو في غير ذلك، إلا أن الإمام الشافعي رحمه اللَّه تعالى كان لا يتعمد إبراز هذه القواعد الأصولية بشكل قواعد؛ لأن الكتاب لم يوضع لذلك.

والكتاب الثاني: اختلاف الحديث، والمستقرئ لهذا الكتاب يجد أن جميع ما ورد فيه من قواعد أصولية يتعلق بمباحث السنة.

والكتاب الثالث: إبطال الاستحسان، وهو كما يدل عليه اسمه يعالج قضية واحدة من قضايا أصول الفقه، ولكن ذلك لم يمنع الإمام الشافعي من إيراد بعض القواعد الأصولية كان يقتضي المقام إيرادها، مع أنها خارجة عن القضية الرئيسة في هذا الكتاب.

والكتاب الرابع: الرسالة، وهو الكتاب الذي ألفه الإمام الشافعي وجعل موضوعه أصول الفقه، وهو بهذا الكتاب قد أرسى قواعد علم جديد لم يعرفه السابقون علمًا قائمًا بذاته، وهو علم أصول الفقه.

وكان لتأليف الإمام الشافعي كتابه الرسالة أسباب متعددة فمنها:

١ - أن الإمام الشافعي نشأ في أوائل ظهور المذهبين الحنفي والمالكي، وترتيب أصولهما وفروعهما، فنظر في صنيعهما، فوجد أمورًا هي مثار اختلاف بينه وبينهم، كأخذهم بأمور لا يجوز الأخذ بها، ومن ذلك: أخذهم بالاستحسان، وأخذهم بالحديث المرسل، وأخذهم بعمل أهل المدينة إذا خالف حديث الآحاد، ونحو ذلك، مما حمله على تحرير آرائه في ذلك، لترسيخ الأصول التي يراها صحيحة في الاستنباط واستمداد الأحكام، لتكون هذه الأصول الضابط والقانون الذي يتم التحاكم إليه عند الاختلاف.

٢ - ووجدهم يختلفون في ضوابط الجمع بين المختلفات، كالزيادة على الكتب بخبر الواحد، وتخصيص العام ونحو ذلك، فحرر آراءه في ذلك، وجعلها قانونًا يطبق في بحث المختلفات.

٣ - ووجد كثيرًا من الأحاديث يعارض بعضها بعضًا، وذهب الناس في ترجيح بعضها على بعض مذاهب شتى، فحرر قواعد الترجيح وضوابطه، وجعل هذه

الضوابط القانون المطبق في كل نصين متعارضين ظاهرًا [١]. كل هذا جعل الإمام الشافعي يأخذ الفقه من الرأس، فأسس الأصول، ثم فرع عليها، وصنف كتابه الرسالة لذلك.

ولكن السبب المباشر لتأليف الرسالة هو طلب عبد الرحمن بن مهدي، وهو من فقهاء المحدثين في البصرة، فلما « كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي وهو شاب أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة؛ فوضع له كتاب الرسالة » [٢].

فواضح من هذا النص إذن أن سبب تأليف الرسالة معالجة المشكلة التي اعترضت ابن مهدي وهي مشكلة « فهم » بالدرجة الأولى، فهم معاني الشريعة مما تعلق بدلالة القرآن، ومشكلة النسخ الراجعة إلى تعارض النصوص في مقتضياتها الدلالية، ثم بالدرجة الثانية قضية الاستدلال، وحجية بعض الأدلة كالإجماع وخبر الواحد.

تلك كانت الأصول الأولى لأصول الفقه، ومن هنا جاء كتاب الرسالة للإمام الشافعي مستوفيًا لكل ذلك، لكن الناظر فيه يجد أن توزيع هذه المادة خلال مباحثه لم يكن متساويًا، ذلك أن ما يقارب الثلثين منه اختص بقضايا الدلالة، وما يتعلق بها، والباقي هو الذي جعل في الاستدلال، وقضايا الحجية، والاجتهاد، ونحو ذلك.

فبعد خطبة الشافعي المستفيضة للكتاب، كان الباب الأول هو باب كيف البيان؟ [٣] ثم (باب البيان الأول)، ثم الثاني، والثالث، والرابع، والخامس. فهي خمسة أنواع [٤]. وفي كل ذلك ذكر البيان الشرعي من حيث هو بلسان العرب.

وختم البيانات الخمسة بقوله المشهور: « فإنما خاطب اللَّه بكتابه العرب بلسانها، على ما تَعرفُ من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن

---

(١) انظر: الإنصاف، للدهلوي (ص ٧١ - ٨٠)، والفكر الأصولي، لأبي سليمان (ص ٦٨).

(٢) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/٢٣٠)، وتاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٢/٦٤، ٦٥)، وشذرات الذهب، لابن العماد (٢/١٠)، وانظر: الإمام الشافعي، الاحتفاء بذكرى مرور (١٢) قرنًا على وفاته، مقال الدكتور قلعه جي، تأسيس الشافعي علم أصول الفقه (ص ٢٣٦، ٢٣٧).

(٣) الرسالة (ص ٢١).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٦ - ٥٣).

آخره. وعامًّا ظاهرًا يراد به العام ويَدخُله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعامًّا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

وتبتدئُ الشيءَ من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيءَ يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تُعَرِّفُهُ بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعَرِّفُ الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها؛ لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها، وتسمي الشيءَ الواحدَ بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة » [١].

ثم يقول بعد ذلك مباشرة، وكأنه ينتقد ظاهرة الجهل باللسان في عصره: « وكانت هذه الوجوه التي وصفتُ اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفةً واضحةً عندها، ومستنكرًا عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلُّف ما يجهل بعضه، ومن تكلَّف ما جهِل وما لم تُثبِتْه معرفته كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، واللَّه أعلم، وكان بِخَطَئِه غيرَ معذورٍ، إذا ما نطق فيما لا يُحِيطُ علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه » [٢].

ثم استرسل بعد ذلك في بيان قضايا العموم والخصوص في خمسة أبواب [٣]. وبعد ثلاثة أبواب من اتباع السنة، بحث « ابتداء الناسخ والمنسوخ » ثم شرع في تفصيل « باب الفرائض التي أنزل اللَّه نصًّا » وهو في كل ذلك يفتأ يحتكم إلى اللغة، حيث رجع في الباب الأخير إلى مسألة العموم والخصوص، فعقد بابًا معلومًا ذكر فيه: « الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص ».

ثم رجع بعد ذلك إلى قضية النسخ، و « ما يعد مختلفًا وليس عندنا بمختلف » ثم قضايا النهي وما يتعلق بها، وفصل فيها كثيرًا، ثم عقد بابًا سماه « باب العلم » أوجز جدًّا، ثم عقد « باب خبر الواحد » أطال فيه واستفاض، ثم عقد « باب

---

(١) الرسالة (ص ٥١، ٥٢).
(٢) المصدر السابق (ص ٥٢، ٥٣).
(٣) المصدر السابق (ص ٥٣ - ٧٩).

الإجماع » مختصرًا جدًّا، ثم « القياس » مختصرًا، فـ « باب الاجتهاد » و « باب الاستحسان » و « باب الاختلاف »، ثم « أقاويل الصحابة »، و « مَنْزِلة الإجماع والقياس »، وبه ختم كتاب الرسالة.

وهو حتى في هذه الأبواب الأخيرة دائم الاحتكام إلى اللغة، ذلك كما في قوله عند استدلاله بعدة نصوص من الكتاب والسنة على جواز الاختلاف بين أهل العلم، قال بعد ما عرض المعاني المحتملة للاختلاف: « واللسان واضح على هذه المعاني والله أعلم » (١).

وهكذا فإن كتاب الرسالة مليء بالقضايا اللغوية والدلالية الأصولية، سواء منها ما عقد له باب خاص به، وهو أغلب ما بث فيه كما ترى، أو ما عرض في سياق قضايا القياس والاجتهاد ونحوها.

وإنما حرصنا على هذا العرض المركز لمضمون كتاب الرسالة للإمام الشافعي تأكيدًا لما قررناه من أن بداية علم أصول الفقه كانت أساسًا تعالج مشكلة « فهم » عن الله ورسوله ﷺ، سواء من حيث الدلالة اللغوية الطبيعية، أو الدلالة (الدلالية) الأصولية، التقعيدية، بل إن هذه إنما هي تطور عن تلك، فيما يتعلق بفهم النص الشرعي خاصة، كما يتبين من نص الإمام الشافعي المذكور سلفًا، والمتعلق بكون خطاب الله إنما هو بلسان العرب على ما تعرف من معانيها؛ قال: « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ».

ومن هنا وجدنا كثيرًا من النصوص التي تؤرخ لهذا العلم، تؤكد هذا، معللة إياه بالتحول الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصة الفرس، مما أدى إلى نشأة جيل فشا فيه اللحن، وضاعت منه الفصاحة نطقًا واستيعابًا، فأثَّر ذلك على فهم النص الشرعي؛ ولذلك كانت رسالة ابن مهدي للشافعي تطلب أول ما تطلب بيان « معاني القرآن » كما سبق نصه، وكان ابن مهدي - وهو عالم بالحديث - ينوب عن جمهور المحدثين (٢) الذين تجمعت لديهم الروايات المتعارضة ظواهرها،

(١) الرسالة (ص ٥٦٩).

(٢) قال الإمام أحمد: كانت أقفيتنا لأصحاب أبي حنيفة حتى رأينا الشافعي فكان أفقه الناس في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ. وقال: ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول الله ﷺ فبينها لهم. انظر: تهذيب الأسماء للإمام النووي (ص ٨٥).

فلا يستطيع غير العربي الفصيح منهم تبين المراد. خاصة وأن أغلبهم كان من غيرِ عربي، والفصاحة تراجعت بسبب ما ذكر من اختلاط الأجناس، واختلاط اللغات في المجتمع الإسلامي. وهو قول ذكره ابن خلدون مؤرخ العلوم في الفصل المخصص لعلم الأصول، قال: « واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية » (١).

ولم يكن علم أصول الفقه من حيث النشأة والتطور، ظاهرة متفردة في تلك المرحلة، باعتباره حركة تدوين مبتدأة، بل إن الفترة الممتدة ما بين أواسط القرن الأول الهجري، وأواخر القرن الثالث الهجري، كانت مرحلة تدوين شامل لشتى أنواع العلوم، سواء منها اللغوية، والأدبية، والشرعية بمختلف أصنافها.

فحركة التأليف الشاملة هذه، التي طبعت هذه الفترة، والتي ترجع بعض أسبابها إلى ضياع الملكة اللغوية، وبعضها إلى الرغبة في حفظ الدين بحفظ نصوصه، كما هو الشأن في الحديث والفقه. وهذه الحركة أدت - هي نفسها - إلى الشعور بالحاجة إلى تدوين الأصول؛ لأن جمع النصوص الحديثية والأقوال الفقهية أدى إلى وفرة في مادتها لدى طلاب العلم؛ مما نتج عنه تعارض النصوص، والأقوال، والفهوم. فكان سؤال المحدثين خاصة عن حل مشكلة البيان كما قال العلامة الحجوي (٢).

ومن هنا تأثر تدوين بتدوين؛ أي أن تدوين النصوص الشرعية وجمعها، أدى إلى الحاجة إلى تدوين الأصول، ولكن لم يكن ذلك ليقع في نهاية المطاف في تلك المرحلة، لولا ضعف الملكة اللغوية، بنزولها من الكسب الفطري الأصيل، إلى الكسب الصناعي التعليمي لدى الجيل، فبادر الإمام الشافعي إذن إلى حل المشكلة. وإنما « أوجب عليه القيام بهذا العمل دخول الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدارك عن **فهم مقاصد الشريعة** بسبب ذلك...فبذلك تمكن من وضع قواعد تجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض » (٣).

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٤٥٤). (٢) الفكر السامي (١/٤٠٣).

(٣) المرجع السابق (١/٤٠٣)، وانظر: المصطلح الأصولي للدكتور فريد الأنصاري (ص ١٢٥ - ١٣٢).

المَبْحَثُ الثَّانِي

تأصيل الإمام الشافعي للقصد الإفهامي

ولما كان المكون لأصول مقاصد الشارع من وضع الشريعة هو القصد الابتدائي والقصد الإفهامي والقصد التكليفي والقصد الامتثالي التعبدي، كانت البدايات الأولى لعلم أصول الفقه تعالج هذه المبادئ التي تكون بنية مقاصد الشريعة وصلب مقاصد الشريعة، وهي التي كانت سبب ظهور علم أصول الفقه منذ البداية؛ لأن ما كتبه الإمام الشافعي في الرسالة لا يخرج عن المبدأ الثاني من مبادئ مقاصد الشريعة وهو قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام.

قال الإمام الشاطبي في مقدمة كتاب المقاصد: « والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف. فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع » (١).

ثم قال في النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام:

« وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: ٢].

وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وقال: ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقال: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾ [فصلت: ٤٤].

إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/٧، ٨).

من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة...

فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب. والذي نبه على هذا المأخذ فى المسألة هو الشافعي الإمام، فى « رسالته » الموضوعة فى أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك، وباللَّه التوفيق » (١).

والإمام الشافعي كان يرى أن علم النحو أو علم اللغة العربية لم يكن كافيًا لفهم النصوص الشرعية ومقاصدها، بل هناك فرق كبير بين شكل الخطاب العربي، وبين مقاصده؛ فالنحو ما يضبط في العربية شكل الكلام؛ هل ترفع أو تنصب أم تجر، فمعروف أن النحو لا يهتم بالمعاني أصلًا، فلو قلت: أكل الحجر ولدًا. لَصَحَّتْ من الناحية النحوية؛ ولكن من حيث المعنى لا تصح. فالنحو اهتم بالشكل والبلاغة اهتمت بالجمال اللغوي من التشبيه والإيجاز والاستعارة والطباق والجناس ونحوها. إذن بقي جانب آخر يتعلق بمقاصد الخطاب لم يضبط بعد.

ومقاصد الخطاب لا تدرك إلا عند تكييف الخطاب في الواقع عند تطبيقه؛ وهو مراد الشارع – عندما يتعلق بالخطاب القرآني والحديثي – من الكلام كيف ينزل هذا الأمر. ولا يستطيع أن يضبطها من كان مُلِمًّا بالنحو ولا البلاغة ولا أي علم من العلوم التي

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/١٠١ - ١٠٤).

تتلقى سواء بالنقل أو بضبط القواعد المستقرأة من العربية العامة، إلا من كانت له خبرة بمقاصد الخطاب العربي وهو ما يسمى بقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

وهذا القصد الشرعي يحتاج إلى أمور منها: إتقان العربية في فصاحتها، وأصالتها، وبلاغتها، ومساقات استعمالها؛ ليس في نحوها فقط، بل كيف كانت تستعملها العرب؟ وفي أي ظروف؟ فيحتاج هذا الأمر إلى عربي أصيل فعلًا.

ولذلك لم يكن عبثًا ولا صدفة أن كان الإمام الشافعي وهو المطلبي المنسوب إلى عبد المطلب، والذي كان قد أتقن أشعار الهذيليين، كما قال عنه الأصمعي صاحب اللغة: « صححت أشعار الهذليين على شاب من قريش بمكة يقال له: محمد بن إدريس الشافعي » (١). ولم يكن عبثًا أن يكون هذا الرجل هو الذي يتصدى لِلكتابة والتصنيف في علم أصول الفقه، ومن حيث الفصاحة لم يكن ينقصه شيء، وكانت لغته العادية حجة في اللغة (٢)، حتى وإن خالف القاعدة فتكون لغته حجة على أن تلك القاعدة ناقصة، كما قال الشيخ أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه للرسالة، وهذا الأمر مجمع عليه بين العلماء الأقدمين.

وكذلك كان يطلب في ضبط مساقات نوع من التمرس على كتاب الله ﷻ وعلى سنة نبيه عليه الصلاة والسلام؛ من حيث الاستنباط، والتعامل الفقهي مع النصوص، وهذا الأمر معلوم أن الإمام الشافعي قد تفرغ له، سواء من حيث تتلمذه على الإمام مالك، أو من حيث إبداعه رحمه الله، حتى كان له مذهبه المشهور.

إذاً جاء الطلب: كيف البيان؟ - وهو مجمل السؤال الذي أرسل به ابن مهدي - وأجاب الإمام الشافعي في الرسالة كيف البيان، فكان كتاب الرسالة كله جوابًا عن كيف البيان.

والسؤال جاء من المُحَدِّثين، وكان أغلبهم من الموالي الذي كان عنده مشكلة في مقاصد الاستعمال؛ ليس في ضبط اللغة ونحوها، بل مساقات الاستعمال؛ ولذلك أنتج الإمام الشافعي.

---

(١) مناقب الشافعي، للبيهقي (٤٤/٢).

(٢) قال ابن هشام: « كان الشافعي حجة في اللغة ». الانتقاء، لابن عبد البر (ص ١٤٨).

أما قواعد الدلالة اللغوية في أصول الفقه فهي قواعد أخرى لم تكن من اختصاص أهل النحو، فما أغنت قواعد النحاة وحدها في فهم كلام الله ﷻ، ولا شك أنها تساعد في ذلك، ولكن ما أغنت وحدها، ولا أغنت قواعد اللغويين، ولا قواعد المعاجم في معاجمهم، فاحتيج إذًا إلى قواعد أخرى من طراز آخر وهي: « قواعد الدلالات »، فتحدث الإمام الشافعي كلامه العجيب الذي بقي إلى الآن جديدًا يجدّ مع كل عصر في كلمة مشهورة في الرسالة: « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها » [(١)].

استعمل عرف الكلام، ومعهود الاستعمال إلى غير ذلك من الألفاظ التي تدل على أن الإمام الشافعي رحمه الله كان يستقرئ طرق العرب في تنزيل الكلام في الواقع، ليس فقط من حيث الفهم العام، وهو ليس المقصود بمبدأ الإفهام، ولكن يتعلق بإفهام الكيفيات، فمقصود من حديث: « **صلوا كما رأيتموني أصلي** » [(٢)] أي كما وصف الرسول ﷺ للهيئة والكيفية التي تتعلق بالتحقيق الواقعي والتنزيل. وكذلك حديث: « **خذوا عني مناسككم** » [(٣)] يعني كما ترون. فهذا هو الإفهام الذي كان يتحدث عنه الإمام الشافعي، ويبين كيف يفهم من النص الهيئة والتطبيق والتنزيل؟

ولا يفهم ذلك إلا من يدرك عرف الاستعمال، ومقاصد الاستعمال، وهيئات وكيفيات التنزيل لدى العرب. وكان الإمام الشافعي رحمه الله يستقرئ ذلك، وَيُقَعِّدُ لمجموع ما يستقرئ قواعد يرصها، فكان كتاب الرسالة، وكان علم أصول الفقه.

وفي حقيقة الأمر هذا هو مقاصد الشريعة. ما الفرق إذًا؟ لا فرق من حيث « ماذا »، ولا من حيث السياق، ولا من حيث القصد، ولا من حيث بيان للكيفيات [(٤)].

بل كما رأينا سابقًا أن شيخ المقاصد أبا إسحاق الشاطبي عندما تحدث عن مسألة قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام؛ نقل فقرات حرفية من كتاب الرسالة، وأحال عليها بالنص، فالمادة هي عينها مادة كتاب الرسالة.

---

(١) الرسالة (ص ٥١، ٥٢).

(٢) رواه البخاري رقم (٦٠٠٨).

(٣) أخرجه مسلم (٩٤٣/٢)، وأحمد (٣١٨/٣) واللفظ لأحمد.

(٤) محاضرات تعميق التخصص، لأستاذنا الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله لطلبة وحدة الفتوى ومقاصد الشريعة والمجتمع سنة (٢٠٠٣م).

ويؤكد ما قلناه ما أشار إليه الإمام الشاطبي في هذه المسألة عند حديثه عن علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه وهو علم اللغة العربية، فقال: « ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظًا أو مَعانِيَ كيف تصورت، ما عدا الغريب، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو الشعر كالعروض والقافية، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالًا في العلم بالعربية.

وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطًا، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حُجّةً كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولًا...

وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، وكذلك المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشرعية بما السكوت أولى به منه، وإن كان ممن تُعْقَدُ عليه الخَناصر جلالةً في الدين، وعلمًا في الأئمة المهتدين.

وقد أشار الشافعي في « رسالته » إلى هذا المعنى، وأن اللَّه خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها، ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مرادًا به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام

ينبئ أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد.

ثم قال: « فمن جهل هذا من لسانها - وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة - فتكلف القول في علمها، تَكَلَّفَ ما يَجْهَلُ بعضَه، ومن تكلف ما جهل وما لم تُثْبِتْهُ معرفته؛ كانت موافقته للصواب وإن وافقه من حيث لا يعرف غير محمودة، وكان بخطئه غير معذور، إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه ».

هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصورًا وتصديقًا؛ كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك » (١).

وبهذا تأكدنا على ما قررناه أن الإمام الشافعي هو أول من أصَّل أصول مقاصد الشريعة، بل إنه وضع أيضًا ضوابط لفهم مقاصد الشريعة، والتي سماها الإمام الشاطبي في الاعتصام « بالأدوات التي بها تفهم المقاصد » (٢).

فقال فيه: « إن اللَّه ﷻ أنزل القرآن عربيًا لا عجمة فيه، بمعنى أنه جارٍ في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب...وإذا كان كذلك فلا يفهم كتاب اللَّه تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها. أما ألفاظها فظاهر للعيان، وأما معانيها وأساليبها فكان مما يعرف من معانيها اتساع لسانها... » (٣). ثم نقل كلام الشافعي السابق مع أمثلته من كتاب الرسالة.

وقال بعد ذلك: « هذا كله معنى تقرير الشافعي رحمه الله في هذه التصرفات الثابتة للعرب، وهو بالجملة مبين أن القرآن لا يفهم إلا عليه، وإنما أتى الشافعي بالنوع الأغمض من طرائق العرب؛ لأن سائر أنواع التصرفات العربية قد بسطها أهلها، وهم أهل النحو والتصريف وأهل المعاني والبيان وأهل الاشتقاق وشرح مفردات اللغة،

---

(١) الموافقات للشاطبي (٥/٥٢ - ٥٧). (٢) الاعتصام للشاطبي (ص ٤٩٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٤٩٦، ٤٩٧).

وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال، فجميعه نزل به القرآن ولذلك أطلق عليه عبارة « العربي ».

فإذا ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولًا وفروعًا أمران:

أحدهما: أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيًا أو كالعربي في كونه عارفًا بلسان العرب... ». فذكر مثل ما في الموافقات ونقل فقرات من كلام الشافعي.

ثم قال: « **والأمر الثاني**: أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية فقد يكون إمامًا فيها ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات، فالأولى في حقه الاحتياط؛ إذ قد يذهب على العربي المحض بعض المعاني الخاصة حتى يسأل عنها... »[1]. وذَكَرَ قول الشافعي في تقرير هذا الأمر، فقال:

« قال الشافعي: لسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودًا فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسُّنَّةِ عند أهل العلم: لا نعلم رَجُلًا جَمَعَ السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جُمع عِلْمُ عامَّةِ أهلِ العِلْمِ بها أتى على السنن، وإذا فُرِّق علمُ كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذَهَبَ عليه منها موجودًا عند غيره ممن كان في طبقته وأهل علمه.

قال: وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها لا يذهب منه شيء عليها، ولا يُطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا مَنْ نَقَلَهُ عنها، ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلُّمِه منها ومن قبله منها، فهو من أهل لسانها، وإنما صار غيرهم من غير أهله لِتَرْكِه، فإذا صار إليه صار من أهله.

هذا ما قال، ولا يخالف فيه أحد، فإذا كان الأمر على هذا لزم كل من أراد أن ينظر في الكتاب والسنة أن يتعلم الكلام الذي به أُدِّيَتْ، وأن لا يحسن ظنه بنفسه قبل الشهادة له من أهل علم العربية بأنه يستحق النظر، وأن لا يستقل بنفسه في المسائل المشكلة التي لم يحط بها علمه دون أن يسأل عنها من هو من أهلها، فإن ثبت على هذه الوصايا كان

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (ص ٤٩٨، ٤٩٩).

إن شاء الله موافقًا لما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام » (١).

ونختم هذا المبحث بذكر بعض الأمثلة التي ذكرها الإمام الشافعي والإمام الشاطبي في هذا الباب لبيان أهميته وخطورته في فهم الشريعة نصًّا واستنباطًا:

١ - قال تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [هود: ٦]. فهذا من العام الظاهر الذي لا خصوص فيه، فإن كل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه، وكل دابة على الله رزقها ﴿ وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ﴾ [هود: ٦] (٢).

٢ - قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ [التوبة: ١٢٠]. إنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي، أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم (٣).

٣ - قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾ [الكهف: ٧٧]. فهذا من العام المراد به الخاص؛ لأنهما لم يستطعما جميع أهل القرية (٤).

٤ - قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا ﴾ [الحجرات: ١٣] فهذا عام لم يخرج عنه أحد من الناس. وقال إثر هذا: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] فهذا خاص لأن التقوى إنما تكون على من عقلها من البالغين (٥).

٥ - قال الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وكان مما خص اللهُ عَجَّلَ به نبيه ﷺ قوله: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٦] وقال: ﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ﴾ [الأحزاب: ٥٣] فحرم نكاح نسائه من بعده على العالمين، ليس هكذا نساء أحدٍ غيره، وقال عَجَّلَ: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (ص ٤٩٩)، ونصه في الرسالة (ص ٤٢ - ٤٤).

(٢) انظر: الرسالة (ص ٥٤)، والاعتصام، للشاطبي (ص ٤٩٦).

(٣) انظر: الرسالة (ص ٥٤)، والمرجع السابق (ص ٤٩٦، ٤٩٧).

(٤) انظر: الرسالة (ص ٥٥)، والمرجع السابق (ص ٤٩٧).

(٥) انظر: الرسالة (ص ٥٧)، والمرجع السابق (ص ٤٩٧).

كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٢] فأثابهن به ﷺ من نساء العالمين. وقوله: ﴿ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٦] مثل ما وصفت من اتساع لسان العرب وأن الكلمة الواحدة تجمع معاني مختلفةً، ومما وصفت من أن اللَّهَ أحكم كثيرًا من فرائضه بوحيه وسن شرائع واختلافها على لسان نبيه وفي فعله، فقوله ﴿ أُمَّهَٰتُهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٦] يعني في معنًى دون معنًى؛ وذلك أنه لا يحل لهم نكاحهن بحالٍ ولا يحرم عليهم نكاح بناتٍ لو كن لهن، كما يحرم عليهم نكاح بنات أمهاتهم اللاتي ولدنهم أو أرضعنهم » (١).

٦ – قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد ينزل القرآن في النازلة ينزل على ما يفهمه من أنزلت فيه، كالعامة في الظاهر، وهي يراد بها الخاص والمعنى دون ما سواه، والعرب تقول للمرأة تَرُبُّ أمرهم أُمًّا وأم العيال، وتقول ذلك للرجل يتولى أن يقوتهم أم العيال، بمعنى أنه وضع نفسه موضع الأم التي تَرُبُّ أمر العيال » (٢).

٧ – قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قال اللَّه ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ﴾ [المجادلة: ٢] يعني أن اللائي ولدنهم أمهاتهم بكل حالٍ الوارثات والموروثات المحرمات بأنفسهن والمحرم بهن غيرهن اللائي لم يَكُنَّ قط إلا أمهاتٍ، ليس اللائي يحدثن رضاعًا للمولود فيكن به أمهاتٍ، وقد كن قبل إرضاعه غير أمهاتٍ له، ولا أمهات المؤمنين عامةً، يحرمن بحرمةٍ أحدثنها أو يحدثها الرجل، أو أمهات المؤمنين اللائي حرمن بأنهن أزواج النبي ﷺ، فكل هؤلاء يحرمن بشيءٍ يحدثه رجلٌ يحرمهن أو يحدثنه أو حرمه النبي ﷺ، والأم تحرم نفسها وترث وتورث فيحرم بها غيرها، فأراد بها الأم في جميع معانيها، لا في بعضٍ دون بعضٍ كما وصفنا ممن يقع عليه اسم الأم غيرها واللَّه أعلم » (٣).

٨ – قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قول اللَّه ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢]: « فلما كان اسم السرقة يلزم سراقًا لا يُقْطَعُونَ مثل من سرق من غير حرزٍ ومن سرق أقل من ربع دينارٍ وكانت الثيب تزني فترجم ولا تجلد والعبد يزني فيجلد خمسين بالسُّنَّةِ كانت في هذا دلالةٌ على أنه إنما أريد بهذا بعض الزناة دون بعضٍ وبعض السراق دون بعضٍ، وليس

(١ ، ٢) الأم (١٤١/٥).
(٣) المصدر السابق (١٤١/٥، ١٤٢).

هذا خلافًا لكتاب اللَّه ﷻ، فكذلك كل كلامٍ احتمل معاني فوجدنا سنةً تدل على أحد معانيه دون غيره من معانيه، استدللنا بها، وكل سنةٍ موافقةٌ للقرآن لا مخالفةٌ » (١).

٩ - قول من زعم أنه يجوز للرجل نكاح تسع من الحلائل مستدِلًّا بقوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ [النساء: ٣]؛ لأن أربعًا إلى ثلاثٍ إلى اثنتينِ: تسعٌ، ولم يشعر بمعنى فُعال ومَفْعَل في كلام العرب، وأن معنى الآية فانكحوا إن شئتم اثنتين اثنتين أو ثلاثًا ثلاثًا أو أربعًا أربعًا على التفصيل لا على ما قالوا (٢).

١٠ - قول من زعم أن المحرم من الخنزير إنما هو اللحم، وأما الشحم فحلال لأن القرآن إنما حرم اللحم دون الشحم، ولو عرف أن اللحم يطلق على الشحم أيضًا بخلاف الشحم فإنه لا يطلق على اللحم لم يقل ما قال (٣).

١١ - قول من زعم أن للَّه ﷻ جَنْبًا مستدلًّا بقوله: ﴿ أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٦] وهذا لا معنى للجنب فيه لا حقيقة ولا مجازًا؛ لأن العرب تقول: هذا الأمر يصغر في جنب هذا. أي يصغر بالإضافة إلى آخر، فكذلك الآية معناها: يا حسرتا على مافرطت في جنب اللَّه؛ أي فيما بيني وبين اللَّه إذ أضفت تفريطي إلى أمره ونهيه إياي (٤).

* * *
* *
*

(١) الأم (٧/٢٢).

(٢ - ٤) الاعتصام للشاطبي (ص ٥٠١).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

تأصيل الإمام الشافعي للقصد الابتدائي من وضع الشريعة

إذا كانت مقاصد الشارع من وضع الشريعة هي القصد الابتدائي والقصد الإفهامي والقصد التكليفي والقصد الامتثالي التعبدي، فإن القصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى هو القصد الابتدائي، وهو وضع الشرعة لمصالح العباد في الدارين، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له.

فإن هذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في إفهامها، وأنها يراعى فيها معهود العرب في عرفهم وأساليبهم مثلًا، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وأن ذلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب، فلا يطلب برفعها مثلًا، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصودًا للتكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها، وأنها كليةٌ لا تَخُصُّ بعضًا دون بعض، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلوم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجًا عمَّا رسمه الشرع له.

وهذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة، فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها (١)، ولا نحتاج الآن إلى تفصيل هذه الأنواع، وإنما الأمر الذي يهمنا فيها أن القصد الابتدائي هو القصد الأصلي من وضع الشريعة، ويقصد منه « أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا » (٢).

وذلك أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه

---

(١) انظر: تعليق الشيخ دراز على الموافقات (٢/٨).

(٢) الموافقات، للشاطبي (٢/١١).

أحد من أهل الملة؛ » فإن اللَّه تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال في أصل الخلقة: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧]، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٦].

وقال في الصيام: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وفي الصلاة: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقال في القبلة: ﴿ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾ [البقرة: ١٥٠].

وفي الجهاد: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ﴾ [الحج: ٣٩]. وفي القصاص: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وفي التقرير على التوحيد: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثَبَتَ القياس والاجتهاد » (١).

إذا تبين لنا أن القصد الابتدائي إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، فإن هذا القصد الأصلي يؤكد لنا ما قررناه في تعريف المقاصد أنها مصالح؛ وذلك باعتباره قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً؛ أي أن وضع الشرائع إنما هو لأجله ابتداء.

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/١٢، ١٣).

ومعنى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]؛ « أي وما أرسلناك يا محمد بالشرائع والأحكام إلا رحمة لجميع الناس، والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال والعلل؛ أي ما أرسلناك لعلة من العلل إلا لرحمتنا الواسعة، فإن ما بعثت به سبب لسعادة الدارين » [١].

وقال إمامنا الشافعي: « فكل ما أنزل في كتابه - جل ثناؤه - رحمةٌ وحجةٌ، عَلِمه من عَلِمه وجَهِله من جَهِله، لا يَعْلم من جهله، ولا يَجْهل من علمه » [٢]. وقوله « فكل » يدل على العموم.

ونستنبط من كلامه هذا تقعيده لقاعدة من أهم قواعد المقاصد؛ حيث إن الرحمة التي جعلت علة لرسالة النبي ﷺ وإنزال الكتاب لا يمكن أن تقوم أو تتحقق إلا إذا كانت الشريعة نفسُها مقيمةً لما يحقق مصلحة المكلفين على الجملة ومانعةً لما يُلحق الفساد بهم؛ إذ لا تتصور الرحمة بحال إذا لم تكفل الشريعة إقامة المصالح ومنع المفاسد.

فغدت إقامة المصالح ومنع المفاسد من مقتضيات الرحمة ولوازمها، بحيث لا تتحقق واقعًا إلا بهما. ونلحظ هنا أن الرحمة كما أريد لها أن تكون في جميع الأحوال وعمومها بحيث لا تقتصر على الدنيا دون الآخرة، فكذلك أريد أن تكون شاملة للبشرية جمعاء؛ ولهذا استُعْمِلَتْ صيغة العموم « العالمين » لتفيد استغراقَ المرسَلِ إليهم وعُمومَهَا، فهي رسالة تقيم مصلحة الإنسانية قاطبة في جميع أحواله وأزمانها، وأفرادها [٣].

وإذا ثبت أن القصد الابتدائي إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، وأنه صلب مقاصد الشريعة على معنى الذي أثبتناه سابقًا في مصطلح « مقاصد الشريعة » عند الإمام الشافعي؛ فإن هذه المقاصد أو المصالح لا تعدو عن أن تكون ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية.

وفي ذلك قال الإمام الشاطبي: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في

(١) فتح القدير، للشوكاني (٣/٤٣٠). (٢) الرسالة، للإمام الشافعي (ص ١٩).

(٣) انظر: قواعد المقاصد عند الشاطبي، للكيلاني (ص ١٣٢).

الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضرورية. **والثاني**: أن تكون حاجية. **والثالث**: أن تكون تحسينية » (١).

وقد خصصت الحديث عن هذه الأمور الثلاثة عند الإمام الشافعي في المبحث القادم - إن شاء الله - لإبراز يد الإمام الشافعي في تأصيلها وسبقه في تفريعها.

* * *
* *
*

(١) الموافقات (١٧/٢).

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

تأصيل الإمام الشافعي للضروريات والحاجيات والتحسينيات

لقد أصبح من المعتاد لدى الباحثين تقسيم المقاصد الشرعية ومصالحها المرعية إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يُقدَّم وما يُؤَخَّر، وما يُعتبر فيه الترخيص وما لا يُعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن، إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية.

وزعموا أن هذا التقسيم نجد أساسه - أول ما نجد - عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان)، بعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل و ما لا يعلل من أحكام الشرع، وذكر نماذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام، ثم قالوا: « وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذا التقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به » [(١)].

هذا ما ذكروه، ولننظر الآن ماذا فعل إمام الحرمين في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان)، فقال فيه: « هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام:

* **أحدها:** ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه؛ فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها » [(٢)].

هذا الذي ذكره إمام الحرمين نجده مشابهًا تمامًا لما عند الإمام الشافعي كما نقل

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص ٣١)، ومن أعلام الفكر المقاصدي (ص ١٢، ١٣)، وانظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص ٧٦)، ومقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص (ص ٩١)، وغيرها من الكتب في الدراسات المقاصدية.

(٢) البرهان (٦٠٢/٢).

عنه إمام الحرمين نفسه، في سياق رد الشافعي على مخالفه: « وقال الشافعي: هذا مما يعقل معناه في الجملة... وأحكام الشرع تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلًا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرًا (١)، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

الأول: كضرب الدية على العاقلة ووجوب الغسل بخروج المني دون خروج البول.

والثاني: مشروعية القصاص وهو معقول وهو لحكمة الردع والزجر.

والثالث: نحو الوضوء، أصل المعنى معقول وهو النظافة والصلاة وهي الرياضة، وإزالة الأنجاس، ولكن تطرق إلى تفاصيله أنواع من التعبدات كتفاصيل الركعات وما بينا في الأنجاس، فكان التعبد غالبًا فانحسم باب القياس ».

ثم علق إمام الحرمين على هذا الكلام فقال: « فدقيقة الشافعي ﷺ تلائم الأصل فكان أولى... ومن بدائع نظره أنه قسم الأحكام إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل، وما يعلل ينقسم إلى ما يتطرق إليه أنواع التعبدات » (٢).

فأنت ترى أن تقسيم الإمام الجويني يشبه تمامًا تقسيم الإمام الشافعي، لا من حيث التأصيل ولا من حيث التمثيل، كما ستراه جليًا في باقي الأقسام.

ثم ذكر الجويني أيضًا في قسم الضروريات: « ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليًا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية » (٣).

وهذه الخاصية نجدها أيضًا عند الإمام الشافعي، بل هي من بديع وضعه المميز، كما نقل عنه الإمام الجويني والغزالي: « ثم أحسن نظره في الفرع ورتبه لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية؛ ولذلك أوجب القتل بالمثقل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة القصاص... » (٤).

---

(١) وفي المطبوع: « وإلى ما لا يعقل معناه ظاهرًا » وهو تصحيف للمثال المذكور وهو القصاص وهو معقول المعنى ظاهرًا.

(٢) مغيث الخلق (ص ٦٨ - ٧٠). (٣) البرهان (٢/٦٠٤).

(٤) المرجع السابق (ص ٧٧)، والمنخول (ص ٦١١).

* **ثم انتقل إلى القسم الثاني من تقاسيم العلل والأصول، فقال:**

« **والضرب الثاني**: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضِنَّة ملاكها بها على سبيل العارية؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره » (١).

ثم نقل عن الإمام الشافعي من دقيق ما يجري في هذا القسم، فقال: « ومن دقيق ما يجري في هذا الفن، وهو العلق النفيس في هذا القبيل: أن الشافعي ألحق إثبات الخيار والأجل بأبواب الرخص، من جهة أن قياس التقابل في المعاوضات أن يخرج العوض عن ملك أحد المتعاقدين حسب دخول مقابله في ملكه، وإذا حل أحد العوضين وتأجل الثاني، كان ذلك خارجًا عن هذا القانون، وكذلك الخيار الطارئُ على العقد المبني على اللزوم في حكم الرخص، والتأجيل أثبت فسحة لمن لا يملك الثمن في الحال ورجاء أن يتحمله إلى منقرض الآجال، والخيار أثْبَتُ لِتَرَوِّي من لا بصيرة له، وعدم الدراية في السلع أعمُّ وأغلب من المعرفة بها.

والقول في ذلك عندنا أن أصل البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة، واللزوم فيه بمطلق البيع قد لا يستند إلى الضرورة. نعم لو قيل: لا يُفْضِي البيع قَطُّ إلى لُزوم جَرَّ ذلك ضِرَارًا بَيِّنًا من حيث لا يثق المتعاوضان بما يتقابضان، وكان من الممكن أن يقال: إذا تراضى المتعاقدان على الإلزام لزم، وإن أطلقاه فالحكم بلزومه من غير تراضيهما فيه مصلحيٌّ وليس ضروريًّا، وكذلك المصير إلى اقتضاء مقتضى العقد حلول العوضين مصلحي، فإذا تمهد ذلك، فشرط الخيار والأجل لا يَخْرِمُ أمرًا ضروريًّا، فليفهم الفاهم ذلك، وليتئد إذا انتهى إلى هذا المقام.

ولكن الشافعي نظر إلى تعبدات الشارع، فقد مهد في العقود تمهيدًا عامًّا، وإن لم يكن مستنده إلى ضرورة مدركة بالعقول أو حاجة، ثم رأى ما يطرأ عليها بمثابة ما يطرأ على وظائف العبادات من الرخص والتخفيفات وإن كانت العبادات في أصولها غير مستندة إلى أغراض، وإلا فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة والضرورة، أو اتباع

---

(١) البرهان (٢/٦٠٢).

رضا المطلقين، فإن ألحق ملحق الخيار والأجل بالرخص من جهة ندورهما بالإضافة إلى ما تمهد في التعبد والاستصلاح في العقود، وإلا فاتباع الرضا من غير اقتحام أمر كلي أمس للقياس الكلي من الاستصلاحات » (١).

* **والضرب الثالث**: « ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غَرَضٌ في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث » (٢).

ثم مرة أخرى يستشهد بنصوص الشافعي في تقرير هذه المسألة، فقال: « ولهذا ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسَّة. والشافعي نص هذا في الكثير، وقد ردد في مواضع من كتبه تحريم لبس جلد الميتة قبل الدباغ، وحرام على المرء أن يلبس جلود الكلاب والخنازير، فتميز ظهور الغرض في إزالة النجاسة عن النظافة الكلية المعينة في الوضوء؛ ولهذا خصص الشافعي الوضوء بالنية من حيث التحق بالتعبدات العرية عن الأغراض، وضاهى العبادات البدنية » (٣).

* **والضرب الرابع**: « ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي » (٤).

وقد مثل لهذا القسم بالكتابة ثم ناقش فيه مذهبي الإمام مالك والإمام الشافعي في مسألة الكتابة، فقال: « فقد مثلناه بالكتابة، فهو في الأصل كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه في أن الغرض المخيل الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها؛ فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه.

فهذا الضرب يتميز عن الضرب الثالث المقدم عليه؛ فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة ممهدة وهي امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات ولم يجر مثل ذلك في الضرب الثالث، وإن اختص الضرب الثالث

---

(١) البرهان (٦٠٨/٢، ٦٠٩).

(٢) المرجع السابق (٦٠٣/٢).

(٣) المرجع السابق (٦١١/٢).

(٤) المرجع السابق (٦٠٣/٢).

بإيجاب الطهارة، ولا تجب الكتابة على رأي معظم العلماء.

وذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في طوائف من السلف إلى وجوبها وإسعاف العبد إذا طلبها، ووجد فيها خيرًا. ومأخذ مذهبه في ذلك يقرب من إيجاب الطهارات، مع العلم بأن النظافة في نفسها لا تجب بأمر مقصود، وتعلق أيضًا بظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: ٣٣].

الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ رأى الإيتاء واجبًا كما أنبأ عنه قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٣٣]. فكان هذا مما اعترض به عليه؛ إذ أجرى إحدى الصيغتين على اقتضاء الإيجاب وحمل الأخرى على الاستحباب (١).

فأما ما أشرنا إليه من تشبيه هذا الضرب على رأي مالك بالطهارات فهو يصلح لعقد المذهب، وإلا فقد مهدنا أن القياس لا يجرى في محاولة تأصيل الأصول على هذا الوجه، وإنما يجري طرف من التشبيه في جزيئات النوع من غير خروج عنه. وأما التعلق بالظاهر فأوجَه.

ولكن الشافعي لم يعتمد في إيجاب الإيتاء مجرد الظاهر، لكن عَوَّلَ على سير الصحابة رضي الله عنهم، وما كان منهم، ونقل آثارًا مطابقة لمعتقده، وضم إليه أن الكتابة يتضمنها إرفاق من كل وجه، والإيتاء منه. وقد رآه الأولون على الاطراد يتضمنها، والتبرعات لا تطرد، سيما في الأموال، والكتابة تلزم في حق السيد، ومن متضمنها الرفق المنقول. وما تقرر يلزم شيئًا إذا صح لم يلزم الإقدام عليه، على أني لا أرى على مذهب الشافعي مسألة أضيق مسلكًا من الإيتاء.

ونحن نقول وراء ذلك: « أما مالك فسوى بين الكتابة وبين باب الطهارات في إثبات إيجاب الأصل، ولاح على أصله إجراء قسم الكتابة في وضع الشرع على باب الطهارات باحتمال أمور خارجة عن أقيسة المعاوضات فيها ».

---

(١) ولعل هذا من قبيل مراعاة الإمام الشافعي لاتساع لسان العرب كما قد مر في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ [التوبة: ١٢٠]. ففي هذه الآية الخصوص والعموم. وكما في قوله تعالى: ﴿ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٦]. يعني معنى دون معنى. انظر: الأم (١٤١/٥).

والشافعي لم يوجب الكتابة، وقال: « للشرع تعبد في الإيجاب متبع، وإن لم يكن منقاسًا كإيجاب الطهارة، وإن لم تجب النظافة، وللشارع أحكام في رفع حجره، وإطلاق حجر القياس اطراده كما جرى في الكتابة، فكان احتمال الشرع لهذا في الكتابة على خلاف القياس مضاهيًا لإيجاب الشرع الطهارة على خلاف القياس ».

ويخرج من ذلك تعادل الضربين في خروج الطرفين عن القياس، فانتهض إيجاب الطهارة محصلًا لمكرمة النظافة، كما انتهض رفع الحجر في الكتابة مرعيًا في تحصيل العتاقة.

ثم قال الشافعي: « في رفع الحرج في الكتابة ترغيب مالي، يتعلق بغرض بيِّن في تحصيل الكسب، فإن العبد يحرص إذا طمع في العتاقة والسيد يتحصل على كسب كان لا يتحصل له بغير الكتابة بظاهر الظن، فخرجت الكتابة عن قبيل القرب لظهور الغرض منها، ولم يكن في الطهارات غرض ناجز فلاقَ بها ترغيب في الثواب، وهذا يقتضي إلحاقها بالقرب المفتقرة إلى النيات »[1].

* **الضرب الخامس:** « والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنًى أصلًا، لا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدًّا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كليًّا، ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر اللَّه تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر »[2].

ولا يخلو هذا القسم أيضًا من نقله عن الإمام الشافعي في تقرير هذه المسألة، فبعد أن ذكر أن هذا القسم لا يضبطه القياس ولا يحيط به المستنبط، قال: « فأما ما يثبت برسم الشارع، ولم يكن معقول المعنى، فلا يسوغ القياس فيه، وهذا كورود الشرع بالتكبير عند التحريم، والتسليم عند التحليل، ومن هذا القبيل اتحاد الركوع وتعدد السجود، فمن أراد أن يعتبر غير التكبير بالتكبير مصيرًا إلى أنه تمجيد وتعظيم، فقد بَعُدَ بُعْدًا عظيمًا، وزال من القاعدة الكلية، فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى.

---

(١) البرهان (٢/٦١٦ - ٦١٨).

(٢) المرجع السابق (٢/٦٠٣).

وإذا قال الحنفي: معنى التكبير معقول. قيل له: اشتراط ما يتضمن تمجيدًا عند التحريم غير معقول، ولا ينفع الاكتفاء بكون التكبير معقول المعنى، فإن هذا يرجع إلى وضع اللسان، ومعنى الصيغ، وليس هذا من معاني الشرع في ورد ولا صدر.

قال الشافعي ﷺ في مجاري كلامه في رتب النظر: « من قال لا غَرَضَ للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه ولا غرض لصحْبه ومَن بعدهم من نقلة الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور، واعتقاب الدهور قولًا وعملًا، وتناوله الخلف عن السلف، حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره، لعُدَّ نُكْرًا، وحُسب هجرًا، [١] فمن قال والحالة هذه: لا أثر لهذا الاختصاص وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل **بمقاصد الشريعة**، وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه، ولو كان غير التكبير كالتكبير، لكان ذكر الشارع التكبير كلامًا عريًّا عن التحصيل نازلًا منزلة قول القائل ابتداءً: أيحرم على الجنب سورة آل عمران؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابتها، ولا ينطق المبتدئ بها إلا ويبينُ لغْوُه على عمد إن لم يكن ساهيًا » [٢].

فهذه هي تقاسيم العلل والأصول عند إمام الحرمين، التي تبين لنا منها على فضل تأصيل الإمام الشافعي وسبقه فيها، ولا يخلو قسم من هذه الأقسام إلا وفيه تأصيل منقول عنه، وخاصة فيما يتعلق بأصل تقسيم الأحكام، حيث قسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلًا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرًا، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

إضافة إلى الأمثلة التي ضربها الإمام الجويني وأغلبها من نصوص الإمام الشافعي تأصيلًا وتفريعًا، فإنه لا يبعد أن يكون التقسيم الخماسي أيضًا من وضعه أو من توجيهه.

وأختم هذا المبحث بقول الإمام الشافعي الذي يشير إلى تأصيله للضروريات والحاجيات والتحسينيات، وذلك عند حديثه عن حكمة الناسخ والمنسوخ من الأحكام، فقال: « إن اللّه خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم،

---

(١) وفي نسخة دمياط زيادة: (ثم قال). وهي نسخة الأصل التي اعتمد عليها المحقق.

(٢) البرهان في أصول الفقه (٦٢٤/٢).

لا معقِّب لحكمه، وهو سريع الحساب، وأنزل عليهم الكتاب تِبْيَانًا لكل شيء **وهدًى ورحمةً**، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمةً لخلقه، **بالتخفيف عنهم**، وبالتوسعة عليهم، **زيادةً فيما ابتدأهم به من نعمه**، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم: جنته، والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمته فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه ﴾ (١).

فهو في هذا النص نبه على المقاصد الضرورية بإنزال الكتاب، وعلى الحاجية بنسخ بعض الفرائض، وعلى التحسينية بالزيادة من نعم الله. واللَّه أعلم.

* * *

* *

*

(١) الرسالة، للإمام الشافعي (ص ١٠٦).

الفَصلُ الثَّالِثُ

اعتبار المقاصد عند الإمام الشافعي

تمهيد:

قال الإمام الشاطبي في مقدمة كتاب المقاصد: « والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع. والآخر: يرجع إلى قصد المكلف ».

فتنقسم المقاصد باعتبار محل صدورها ومنشئها إلى قسمين:

١ - **مقاصد الشارع:** هي « المصالح الأساسية المقصودة من وضع الشريعة ابتداء، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهذا هو الإطلاق الخاص لمقاصد الشريعة » [١].

٢ - **مقاصد المكلف:** « هي الأهداف التي تتوجه إليها نية المكلف في العمل، والنيات التي تنبني عليها الأعمال » [٢].

وبهذا سوف نتحدث في هذا الفصل عن اعتبار مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي في الاجتهاد والأحكام، في المبحث الأول، كما سنتحدث عن اعتبار مقاصد المكلفين عند الإمام الشافعي، في المبحث الثاني - إن شاء اللّه -.

* * *

---

(١) مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي (ص ٢٣٤).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٣٦).

المبحث الأول

اعتبار مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي في الاجتهاد والأحكام

لقد سبقت الإشارة في الفصل السابق إلى أن الإمام الشافعي هو مؤسس علم المقاصد؛ لأنه أول من ألف في أصول الفقه وأصول المقاصد. ولمزيد من التأكيد خصصت الكلام في هذا المبحث عن اعتبار مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي في الاجتهاد والأحكام في المبحثين على النحو التالي:

المطلب الأول

الإمام الشافعي مؤسس فكرة الاجتهاد المقاصدي

ذكر بعض الأصوليين أن فهم مقاصد الشريعة وإعمالها من أهم شروط الاجتهاد، كما أشار إليه عدد من العلماء، كإمام الحرمين، والغزالي، والعز بن عبد السلام، وتقي الدين السبكي، وابن تيمية، والشاطبي [(١)].

ولكننا نجد أن الإمام الشافعي قد سبقهم في ذلك وجعل اعتبار مقاصد الشريعة من أعلى مراتب الاجتهاد حتى قدمها على الإجماع والقياس في الترتيب. وهذا ما قد أشرت إليه سابقًا، وأزيد هنا تفاصيله بتمثيل وبيان.

وذلك كما نقل عنه إمام الحرمين في كتاب الفتوى التابع لكتاب الاجتهاد، حيث ذكر اعتبار المقاصد الكلية في الاجتهاد عند الإمام الشافعي في حديثه عن صفات المجتهدين ورده على من أبطل المقاصد الكلية في الاجتهاد، فقال:

« فلا يخفى أن الشريعة مجامعها الحث على مكارم الأخلاق والنهي عن الفواحش والموبقات.... فمن صار في العقوبة الآيلة إلى حقوق الآدمي مثل القصاص إلى إسقاطه بالمثقل، فقد خرجت القاعدة التي لأجلها ثبت القصاص حيث قال تعالى:

---

(١) انظر في ذلك الدراسة: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص ١٠٦)، وما بعدها.

﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩]...

وصار في العقوبات الثابتة للّٰه تعالى إلى أن قطع السرقة يسقط فيما كان أصله على الإباحة، والأشياء الرطبة، ويضم ما لا قطع فيه إليه... وأبطل مقصود الزكوات حيث أنكر وجوبها على الفور، ثم أسقطها بالموت... فكيف يظن وحاله هذا مجتهدا؟ »(١).

والجويني هنا يريد أن ينتصر لمذهبه ويثبت أن إمام مذهبه قد اعتبر المقاصد الكلية في الاجتهاد؛ ولهذا قال بعد ذلك: « وأما الشافعي، فقد استبان تبحره في اللغة؛ ولهذا قال حَبْرُ الصناعة الأصمعي: صححت دواوين الهذليين على شاب من قريش يقال له: محمد بن إدريس الشافعي. أما الأصول فهو أول من صنف فيه، وأما فقه النفس وغيره فيتبين في كيفية ترتيبه الأدلة في الفصل التالي إن شاء اللّٰه.

فصل:

ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبًا حسنًا فقال: « إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولًا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكًا دالًّا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب.

فإن وجد ظاهرًا لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات فإن لاح له مخصص، ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص، طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهرًا نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة، مع انتفاء المختص ثم إلى أخبار الآحاد.

فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة، وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه، فقد كفَوه مؤنة البحث والفحص.

---

(١) البرهان، للجويني (٢/٨٧٣، ٨٧٤).

فإن عدم ذلك، خاض في القياس، ونظر، فإن وجد الواقعة في معنى المنصوص عليه، فلا يثقل عليه سبر الطرق، فإن أعوزه فيقيس، ويطلب الإخالة والمناسبة والإشعار، فإذا هجم عليه، عمل به إذا لم يعارضه مثله، فإن عارضه ما يوازيه في الإخالة، يكلف الترجيح، فإن استويا في طرق التلويح، لم يفت بواحد منهما، فإن تعسَّر عليه وجدان المخيل طلب الشبه، إن جعلناه حجة. لا مزيد على هذا الترتيب إلا أن يعينه الرب، فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به، جاز، فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية. والله أعلم » (١).

فدل هذا الترتيب للأدلة على اعتبار المقاصد الكلية في الاجتهاد عند الإمام الشافعي، حتى قدمها على الإجماع والقياس، ولكن مقصوده بالمقاصد المقدمة عليهما هي المقاصد الضرورية الكلية، وليست المقاصد الحاجية أو التحسينية، كما أشرنا إليه سابقًا.

وأكد هذا الترتيب الإمام الغزالي في المنخول وأثبت اعتبار الشافعي للمقاصد الكلية في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه، فقال: « الفصل الثاني في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه. قال الشافعي ﷺ: إذا رفعت إليه واقعة، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه، فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه، إذًا فعلى الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصًا حكم به، وإن لم يعثر على لفظ من كتاب، ولا سنة، نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعًا عليها، اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعًا خاض في القياس.

ويلاحظ القواعد الكلية أولًا، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقل، يقدم قاعدة الردع على مراعاة الآلة، فإن عَدِمَ قاعدةً كلية، نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنًى واحد ألحق به، وإلا انحدر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد إن كان يؤمن بالله العزيز، ويعرف مآخذ الشرع.

---

(١) البرهان، للجويني (٢/٨٧٤، ٨٧٥).

هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي ﷺ، ولقد أخر الإجماع عن الأخبار، وذاك تأخير مرتبة لا تأخير عمل؛ إذ العمل به مقدم ولكن الخبر يتقدم في المرتبة عليه، فان مستنده قبول الإجماع » (١).

كما ذكر إمام الحرمين مثل هذا الترتيب أيضًا في كتاب مغيث الخلق بنفس الأمثلة عند حديثه عن أصول الإمام الشافعي، فقال: « ثم أحسن نظره في ترتيب الأدلة، فقدم النصوص على المقاييس وأخبار الآحاد عليها، وقصد معظم الظواهر التي ظهر فيها مقصد العموم، وسلك فيها نهجًا مستقيمًا، ومسلكًا قويمًا، اعترف له كل أصولي بالسبق والفضل.

ثم أحسن نظره في الفرع ورتبه لأمرين عظيمين: **أحدهما:** تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية، ولذلك أوجب القتل بالمثقل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة القصاص. **والثاني:** أنه حاد عن القياس في مظان التعبدات، وآثر فيما سواها القياس، وأثبت فنًّا من القياس وهو إلحاق ما في معناه له،كإلحاق الأمة بالعبد في حكم السراية، والمنع من العدول إلى ترجمة الفاتحة عند العجز؛ إذ لا إعجاز فيه، وإذا لم يراع النظم كان مجرد قصص حكايات، وعليه بني تعيين لفظة التكبير، وعين لفظ التزويج والإنكاح في النكاح؛ لكثرة التعبدات، وألحق بهما ترجمتهما لكل لسان؛ لأنها كانت في معناهما » (٢).

وقد نبه إمام الحرمين في قسم الضروريات على مسألة تقديم القاعدة الكلية على القياس الجلي، وفصل فيه قوله، فقال: « ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليًّا إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية.

وبيان ذلك بالمثال: إن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة،

---

(١) المنخول (ص ٥٧٥، ٥٧٦). نلاحظ أن هذا الترتيب عند الغزالي يختلف قليلًا عن الترتيب عند الجويني في تقديم القواعد الكلية وتأخير الإجماع والقياس، ولما كان الغزالي يختصر من الجويني فكان اعتمادنا على الترتيب عند الجويني؛ لكونه أسبق. والله أعلم.

(٢) مغيث الخلق (ص ٧٧)، والمنخول (ص ٦١٠).

فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرًا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خَرمُ أصل الباب.

وحاصل القول في ذلك يؤول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يَخْرِمُ أمرًا ضروريًّا، فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئيًا، وإلا فالتماثل في الحقوق المعزُوَّة إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة، غير أن القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورةً جزء بالإضافة إلى الضرورة.

وهذا يعضد فيما أجريناه مثلًا في القصاص بأمر آخر وهو: أن مبنى القصاص على مخالفة الأعواض جمع، وأن أعواض المتلفات مبناها على جُبران الفائتات، كالمثلي إذا تلف وضمن بالمثل، وكالقيمة إذا جبرت متقومًا متلفًا، فالقصاص لا يجبر الفائت، ولا يسد مسدَّه، والغالب فيه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل، وهذا ميل قليل بالقياس إلى مآرب الناس في الأعواض، فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج، احتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل.

وإذا قسنا الأطراف عند فرض الاشتراك في قطعها بالنفوس كان ذلك واقعًا جليًّا معتضدًا بالمعنى الأصلي، وهو الضرورة في الصون مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصونة بالقصاص » (١).

فهذا بيان ما أشار إليه الإمام الشافعي في تقديم القاعدة الكلية على القياس الجلي. وهذه النصوص جميعها كافية للدلالة على اعتبار مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي في الاجتهاد.

وننتقل الآن إلى مسألة أخرى لا تقل أهمية عن سابقاتها وهي اعتبار مقاصد الأحكام عند الإمام الشافعي.

---

(١) البرهان، للجويني (٢/٦٠٤، ٦٠٥).

المَطْلَبُ الثَّاني

اعتبار مقاصد الأحكام عند الإمام الشافعي

مما يدل على إدراك الإمام الشافعي لمقاصد الشريعة هو تقريره لبعض مقاصد الأحكام الشرعية، فقد نص على بعض مقاصد الطهارة والزكاة والصوم والحج والقصاص والحدود والقضاء، وبعض المقاصد الكلية كحفظ النفس والنسب والمال كما حكاه الإمام الجويني عنه في كتابه الذي خصصه لنصرة الإمام الشافعي: « مغيث الخلق في ترجيح القول الحق ».

قال إمام الحرمين: « مساق أحكام الشرع معاملات وعبادات، ومناكحات وحدود، وأحكام وحكومات وآداب، فنبين في كل واحد من هذه القواعد أمثلة يسترشد بها المسترشد، ويحصل له الإشراف على قبيله.

فرأى الشافعي ﷺ أن العبادات مقدرة بالطهارة؛ لأنها شرط أشرف العبادات؛ لأن الصلاة أشرف العبادات بعد الإيمان بالله تعالى، وهي الركن الأقوى وأدومها، وأولى العبادات بالإيجاب، ولا صلاة إلا بالطهارة، ثم قال - الشافعي -: « فجامع ما يتخيل المتخيل في الطهارة معنيان: أحدهما: الطهارة والنظافة والنزاهة، وتطهير الدنس ودرء العيافة وإحياء مراسم العبادة ». ثم رأى أن الطهارة لمقصود النظافة لا تتحقق إلا بمراعاة المعنى الثاني وهو التعبد، وضوابط الشرع معتبرة لِئلا يختلّ مقصود الشرع من النظافة، ورأى أن الجمع بين المعنيين لا يتأتى إلا بآلة مخصوصة، وهي الماء على ما بينا في الفروع، فإن من يتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شوهة العالمين، ونكال الخلق أجمعين، سيما في الصيف الحار » (١).

ثم بين أن الإمام الشافعي وافق الأصل الذي عليه بناء الصلاة: من الدعاء إلى الخضوع والخشوع؛ وذلك لقول الإمام الشافعي: « المعنى المطلوب من الصلاة الخشوع والخضوع، واستكانة النفس، ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة، والحكمة البالغة، والتفكر في معاني القرآن، والابتهال إلى الله تعالى » (٢)؛ ولهذا لا تجوز عنده

---

(١) مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (ص ٧٨، ٧٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٨١).

الصلاة كنقرات الديك التي يخالف فيها الأصل الذي عليه بناء الصلاة.

وكذلك مقاصد الزكاة، فقد بينها الإمام الشافعي في قوله: « المقصود من الزكاة إنما هو سد الخَلَّات ودفع الجَوْعات، وردّ الفاقات والإحسان إلى الفقراء وإغاثة الملهوفين، وإحياء المهج وتدارك الحشاشة والجثث » [١].

فقال: « اللائق بهذا الغرض أن تكون الزكاة على الفور، وأن لا تسقط بالموت؛ لأنا لو قلنا: إنه يكون على التراخي، ولا يكون على الفور، وأنها تسقط بالموت، لأدى ذلك إلى إبطال هذه الحكمة المطلوبة؛ لأنه إذا علم أنه على التراخي وليس على الفور لا يزال يؤخر ويميل إلى الهوينا والبطالة ويجنح إلى الكسالة، حتى يصير دينًا في الذمة، وإنه إذا مات يسقط، وذلك يؤدي إلى إبطال الزكاة وتعطيل مقصود الشرع وغرضِه وهو باطل قطعًا ». وقال: « المغلب في الزكاة معنى المواساة، فلا جرم يجب في مال الصبيان كصدقة الفطر والعشر » [٢].

فانظر إلى هذه الدقائق! وهذا الفهم المقاصدي عند الإمام الشافعي الذي لا يقتصر على مقصد جزئي من الزكاة، بل نص على مقاصد جمة للزكاة.

كما وجدنا أيضًا أن الإمام الشافعي قد تحدث عن مقاصد الصوم في قوله: « إن المقصود من الصوم شيئان اثنان: **أحدهما**: معنى الابتلاء والامتحان والتعبد المحض؛ لقوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢]. **والثاني**: الخوى والطوى وقهر دواعي الهوى » [٣]. فجعل كلا المقصودين رُكنًا في الصوم.

ثم قال: « إذا كان أحد الركنين معتبرًا من أول النهار إلى آخره وهو الإمساك والتجويع، فكذا معنى التعبد وجب أن يكون كذلك. وقال: إن النية الموجودة آنفًا لا ترجع قهْقَرَى، ولا ينصرف إلى وراء، ولا يستند إلى ما تقدم وتصرم وانعدم وانقضى ومضى » [٤].

ويقول مخالفه: « إن الصوم يستند إلى ما تقدم وإلى أول النهار، كما في حفر البئر، من حفر بئرًا في حال حياته ثم قضى نحبه ولقي ربه ﷻ وتردى فيه إنسان

---

(١) انظر: مغيث الخلق (ص ٨٦، ٨٧). (٢) المرجع السابق (ص ٨٧).

(٣ ، ٤) المرجع السابق (ص ٨٨).

يجب في ماله الضمان بطريق الاستناد إلى حال الحياة ».

وقال الإمام الشافعي: « هذا خلاف الحقيقة، فلا يقدر في غير محل الإجماع إلا بدليل، ولا دليل، كما أن هذا التقدير يخالف مقصود الشارع من الصوم » (١).

وإذا جئنا إلى الحج نجد أن الإمام الشافعي قد بين مقاصده في قوله: « إن الحج عبادة عظيمة وقُرْبَةٌ جسيمة كبيرة، لا يكون إلا بكثير كلفة، وعظيم مشقة، وهو عبادة عُمْر » (٢).

قال الشافعي ﷺ: « اللائق بهذه العبادة ومنهاجها أن تكون على التراخي؛ لأنا لو قلنا إنه على الفور لأدى إلى أن يلزم على كافة العالمين وعامة الخلق أجمعين أن يحجوا في سنة واحدة، ولأدى ذلك إلى حرج عظيم وكلفة ومشقة من حيث إنه يؤدي إلى تخريب البلاد وإفساد أمور العباد من حيث إن فيه إجلاء العباد عن البلاد، فتبقى الأموال ضائعة ويبقى الفقراء عيلة على الأغنياء يتكففون وجوه الناس، من غير أن يجدوا ملجأً وملاذًا ومعتصمًا ومعاذًا يلجأون إليه، ويعتمدون عليه.

وأيضًا فلو وجب على كافة الأغنياء شرقًا وغربًا بعدًا وقربًا الحج دفعة واحدة، أي صوب يجمعهم؟ وأي طريق يَسَعُهُمْ؟ وفي ذلك حرج عليهم، فلا جرم كان على التراخي» (٣). فكان هذا نظر مقاصدي محض من إمامنا الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

هذه عن مقاصد العبادات، أما المعاملات، فقال الإمام الشافعي: « العقود بأسرها وأجمعها لابد لها من المحال التي يضاف إليها العقود. ثم استثنى المحلية من الحاجة، وقال: عقد البيع ما هو إلا إحلال كل واحد من المتبايعين يحله فيما حل له، فكل ما كان محلًا لحاجة الخلق كان محلًّا للعقد، وإنما يكون محلًّا للحاجة إذا جعله الشرع متبذلًا مستهانًا، وكان مَحَلًّا للبيع » (٤).

وبنى على هذا لبن الآدميات. وقال: « لبن الآدمية لما كان محلًّا للحاجة وكانت متبذلة مستهانة مستنفدة غير مستبقاة فكان محلًّا للبيع، وكل ما كان بهذه الصفة والمثابة كان مَحلًّا للبيع ».

(١ ، ٢) مغيث الخلق (ص ٨٩).

(٣) المرجع السابق (ص ٨٩، ٩٠).

(٤) المرجع السابق (ص ٩١).

ويقول مخالفه: « إن هذا جزء من الآدمي، فوجب أن لا يجوز بيعه؛ لأنه جزء من الحرة ». « هذا باطل؛ لأن هذه دقيقة لا تلائم الأصل؛ لأن هذا اللبن مع كونه جزءًا من الحرة غير مستبقاة، بل مستنفدة مستهلكة مستهانة، فالحاجة داعية إليه؛ إذ هي محل الحاجة، وإذا كان محلًّا للحاجة كان محلًّا للبيع لا محالة، والبيع طريق وذريعة ووسيلة يتذرع ويتوصل بتلك الذريعة والوسيلة إلى ذلك المحل، فدقيقة الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ تلائم الأصل، فلا يحيد عن الأصل »(١).

ثم نظر الشافعي رضي الله عنه إلى الشرائط، فقال: « الشرع لما شرع البيع بهذه المراسم الشرعية، والمعالم الدينية، والحدود والضوابط والروابط المرعية، فيلائم تلك الضوابط والروابط ولا يتعدى عنها بحال من الأحوال؛ وذلك لأن اللَّه تعالى اعتبر هذه الشروط المحققة الملتفة بهذه الأحكام الشرعية؛ حتى لا يؤدي إلى أمور الخبط، والخروج عن الضبط؛ حَسْمًا للناس عما اعتادوا في الجاهلية الجَهْلاء، قبل بعثة خاتم الأنبياء صلوات اللَّه وسلامه عليهم؛ لأنهم كانوا يلازمون أصل التراضي وأصل التملك، فكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئًا آخر أصلًا.

وقد علم بأن اللَّه تعالى لو لم تعتبر هذه الشرائط والضوابط، واكتفي بمجرد التراضي، لأدى ذلك إلى خبط، من حيث إن أذهان العباد وعقول أهل الاجتهاد مختلفة عن الوقوف على مغيبات الأمور وخفيات الخطوب، وسرائر الضمائر، فهذا العبد ينظر إلى الظاهر، ويكتفي بأول الخاطر، ويغتر بخضراء الدِّمَنِ، ولا ينظر إلى ما سيحدث في الزمن، والشرع إنما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي إلى خبط؛ لنقصان عقولهم، ولا ريب أن عقول البالغين بالإضافة إلى علم اللَّه تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان، وعلم هؤلاء بالإضافة إلى دون علم البالغين العقلاء المبصرين المؤمنين، فدل على أنه لا بد من مراعاة حدود اللَّه تعالى وحقوقه، قال اللَّه عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾ [البقرة: ٢٢٩] »(٢).

قلنا: « الأصل في الأملاك صيانتها على المُلَّاك وحفظ الأموال على أربابها، ولا يزول مِلْك المولى إلا بتراض من جهته، وإلا بسبب مشروع، ولا يُقْطَع مِلْك

---

(١) انظر: مغيث الخلق (ص ٩١).

(٢) المرجع السابق (ص ٩١، ٩٢).

المالك عليه إلا بحق، وبناء على هذا إن من غصب من إنسان شاة فشواها لا يقطع حق المالك عنها »(١).

ويقول مخالفه: « يزول وينقطع حق المالك؛ لأنه زال جل المقصود. قلنا: لم يزل جل المقصود، وإنما فات بعضه، ففوات البعض لا يوجب فوات الكل، فيؤخذ منه ما بقي مع خسران ما نقص، فأما أن يقال إنه ينقطع حق المالك بالكلية فهذا يناقض الأصل.

فكذلك من قال: من غصب ساجة من إنسان وبنى عليها ملكه إنه انقطع حق المالك عنها بتصرفه فيها. قلنا: فإنه لا يملكها وينتزع على رغم الغاصب. ويقول مخالفه: إنه لا ينتزع عن الحائط، ويملكها الغاصب ويقطع حق المالك بالكلية من حيث إنه جعله تابعًا له؛ لأن البناء يكون أبدًا تابعًا للقرار، والاعتبار بالمتبوع لا بالتابع، ولأن التابع يندرج تحت المتبوع »(٢).

والشافعي ﷺ يقول: « هذا يبقى على ملك المالك وينتزع منه قهرًا وجبرًا، وإنما يكون البناء تابعًا للقرار إذا كان البناء والقرار ملكًا لمالك واحد، وإنما جعلناه تابعًا للحاجة العامة والمصلحة الكلية؛ لأن الحاجة العامة متعلقة به، والمصلحة الكلية منوطة به، وههنا لا مصلحة في جعل ملك المالك تابعًا للغاصب، وعلى أن الخلاف واقع فيما إذا غصب من إنسان ساجة وغيره بناه ومن غيره آلات من الآجر وغيرها واستسخر القوم وبناها بناء لا ضرر فيه. قال عليه الصلاة والسلام: « **ليس لعرق ظالم حق** »(٣). فَنَظَرُ الشافعي ﷺ أدقُّ وأحقّ لا محالة(٤).

هذه الأمثلة في اعتبار الشافعي ﷺ للمقاصد من باب المعاملات، أما في المناكحات فقد قال الإمام الشافعي: « عقد النكاح عظيم خطره، جسيم قدره، واخْتُصَّ من بين العقود بمزية شروطٍ وزوائدَ وفوائدَ وعوائدَ، وضروب وفنون، فلا يملك مباشرتها إلا من كان كامل النظر، دقيق الرأي، وهذه المرأة ناقصة الرأي والعقل، سيئة

---

(١) مغيث الخلق (ص ٩٢). (٢) المرجع السابق (ص ٩٢، ٩٣).

(٣) رواه مالك، والبخاري معلقًا، وأبو داود، والترمذي، وقال: حديث حسن غريب.

(٤) المرجع السابق (ص ٩٣، ٩٤). وانظر: مناظرة الشافعي لمحمد بن الحسن في هذه المسألة في آداب الشافعي، لابن أبي حاتم الرازي (ص ١٢٠).

الاختيار، سريعة الاغترار، قليلة الاختبار، تَغْتَرُّ بالخَلْق والخُلُق وخضراء الدِّمَنِ. فرأى الشرع أن يحسم هذا الباب حسْمًا؛ استبقاءً لمزيد وطأة النكاح واستبقاء لحرمته ».

قال الإمام الشافعي: « اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط بتفويض أزمة هذا العقد إلى كامل الرأي وتام الشفقة والعقل وهم الرجال، ولهذا المعنى سلب الشرع ولاية الطلاق عنهن وفوضها إلى الرجال؛ حتى لا تضع المرأة نفسها تحت من لا يكافئها، فتجلب بذلك عارًا عظيمًا، وشنارًا جسيمًا، لا يُتدارك ولا يُتلافى »(١).

وقال مخالفه: « يتدارك بثبوت الاعتراض للأولياء ». « وهذا ليس بمستقيم؛ لأن الظاهر أن الزوج يطؤها ويتغشاها ويفترعها ويأخذ عذرتها التي هي من أعز الأشياء عليها، فالولي بعد ذلك يُسْبِلُ ذيل الكتمان عليها ولا يتعرض لعقدها؛ علمًا منه بأنه كلما ازداد استظهارًا، ازداد عارًا وشنارًا، فلا تنحسم مادة الشر إلا بسلب ولاية عقد المباشرة عنهن وتفويضها إلى الرجال؛ ولهذا المعنى سلب الشرع ولاية الطلاق عنهن، وفوضها إلى الرجال »(٢).

وأما اعتبار مقاصد الجنايات فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ قال: « القصاص حيث شرع إنما شرع صيانةً للدماء في أُهُبِها، وحفظًا للنفوس في نُصُبِها، ورَدْعًا للغُواةِ، وزجرًا للجناة، وحقنًا للدماء عن أصحاب المجون، وَأولي العَرَامَةِ في مُطَّرِدِ العُرْفِ ومُسْتَقِرّ العادة، هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية، قال اللَّه عَجَّلَ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩]. معناه أن الرجل إذا فكر في نفسه، ودبر في خَلَدِهِ، وعلم أنه إذا قَتَلَ قُتِلَ امتنع من القتل، فيبقى هو حيًّا والمهموم بقتله حيًّا، وهذا معنى القصاص والزجر والردع، ويَزَعُ اللَّه تعالى بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن »(٣).

ثم يبنى على هذا بأن الاعتبار بالقصد كل موضع وجد فيه القصد إلى القتل وجب القَوَدُ. ثم قال: « القصد كامن باطن، لا يمكن الوقوف عليه، ولكن إذا كان بآلة يغلب على الظن أنه يموت منه يلزمه القصاص، ولا جرم القتل بالمثقل يلزمه القود؛

---

(١) مغيث الخلق (ص ٩٤).

(٢) المرجع السابق (ص ٩٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٩٥).

لأن المثقل والمحدد في الإفضاء إلى زهوق الروح يستويان، سيما إذا أدار حجر الرَّحَا على صُلْبه أو رَأْسِهِ خَنَقَهُ أو صَلَبَهُ، ومعظم القتل إنما يقع على هذا الوجه. فلو قلنا: إن القتل بالمثقل لا يوجب القصاص. لأدى إلى كل من أراد قتل امرئ مسلم بعداوة عنت له يميل عن المحدد إلى المثقل، ويقتله ولا يستحق القصاص فتبطل حكمة الردع والزجر » (١).

وقال مخالفه: « القتل بالمثقل لا يوجب القصاص؛ لأن الجرح لم يوجد ». « وغفل عن القاعدة بأن الجرح لم يكن موجبًا للقصاص بعينه وذاته، وخواص صفاته، ولكن لأنه يفضي غالبًا إلى إزهاق الروح، والخنق والصلب والضرب والدبابيس والعمد أيضًا مُفضٍ إلى إزهاق الروح، فلو لم يوجب القصاص لأَدَّى إلى الهرْج والمرج وتسليط أولي العَرامة على سفك دماء صلحاء العامة، وهذا يناقض مقصود الشرع، فدقيقة مخالفه تناقض القاعدة بالإبطال والاستئصال، ودقيقة الإمام الشافعي تلائم الأصل، فكانت أولى وأحق » (٢).

وأما اعتبار مقاصد الحدود، فقد قال الإمام الشافعي: « مجامع ما يتخيل في الحدود من المعاني يرجع إلى حذف حرف وجيز ». وقال: « الحدود حيث شرعت، إنما شرعت لردع وزجر الغواة عن الإقدام على تلطخ فراش الغير واختلاط المياه والاضطراب واشتباه الأنساب، على الآباء والأجداد، والأولاد والأحفاد ».

و « بيَّن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا المعنى أن من استأجر امرأة ليزني بها يجب الحد عليه. وقال مخالفه: « لا يجب الحد؛ لأن العقد يصير شبهة، والحدود تُدْرَأ بالشبهات ». وهذه الدقيقة تخالف القاعدة الكلية، وتناقض العهد وترفضه، وأما دقيقة الإمام الشافعي فتلائم القاعدة بأن المقصود من الحدود الردع والزجر، والزجر لا ينعدم بالإجارة؛ لأن معظم الزنا لا يقع إلا عند بدل الشيء من المال، فنظر الإمام الشافعي يلائم الأصل، فكان أولى وأحق » (٣).

واشترط الإمام الشافعي في إقامة حد الجلد والعقوبات ألا يبلغ إنهار الدم في الضرب؛ لأنه من أسباب التلف، فقال في كتاب الأم: « ولم يبلغ في جلد الحد

---

(١) مغيث الخلق (ص ٩٥). (٢) انظر: المرجع السابق (ص ٩٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٧٢، ٧٣).

أن ينهر الدم في شيء من الحدود ولا العقوبات؛ وذلك أن إنهار الدم في الضرب من أسباب التلف، وليس يراد بالحد التلف، إنما يراد به النكال أو الكفارة »[1].

وهذه النصوص كافية وواضحة جلية في الدلالة على اعتبار مقاصد الأحكام عند الإمام الشافعي، وهكذا نرى أن الإمام الشافعي قَعَّدَ قواعد المقاصد في تعليل الأحكام الشرعية وطبقها في كثير من المسائل الفقهية. ونكتفي بهذه الأمثلة لنخلص إلى أن الإمام الشافعي كان يراعي مقاصد الشريعة في الأصول والفروع معًا. والله أعلم.

* * *
* *
*

(١) الأم (٦/١٤٥).

المَبْحَثُ الثَّانِي

اعتبار مقاصد المكلفين عند الإمام الشافعي

ونتناول هذا المبحث من مطلبين على النحو التالي:

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

اعتبار مقاصد المكلفين في الشريعة

إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر.

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر؛ فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانًا، ويقصد به شيءٌ آخر فيكون كفرًا؛ كالسجود للّه أو للصنم.

وأيضًا؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عَرِيَ عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥]. وقال: ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴾ [الزمر: ٢]. وقال: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦].

عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ قال: سمعت رسول اللّهِ ﷺ يقول: « **إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأةٍ ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه** » [1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب بدء الوحي، رقم ١، ولفظه عند مسلم: « .. أو إلى امرأة يتزوجها.. » أخرجه في صحيحه، في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، رقم الحديث : (٣٥٥٧)، والبخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة =

هذا الحديث متفق على صحته، رواه البخاري ومسلم في « صحيحيهما » وهو من الأحاديث التي عليها مدار الإسلام، بل هو أعظمها.

قال الإمام الشافعي رحمه الله: « يدخل في هذا الحديث ثلث العلم. وقال أيضاً: يدخل في سبعين باباً من الفقه. وقال غيره نحو هذه العبارة » (١).

وقد اتفقت كلمة جهابذة المحدثين والفقهاء على جلالة شأن هذا الحديث؛ ولذلك درجوا على أن يستهلوا به كتب الحديث. قال ابن رجب الحنبلي: « هاتان كلمتان جامعتان وقاعدتان كليتان، لا يخرج عنهما شيء » (٢).

وإذا تأملنا في هذه النصوص الشرعية، وجدنا أنها تتعلق بمقاصد المكلفين، وهي أن تصرفات المكلف وأعماله تختلف أحكامها ونتائجها باختلاف مقصود المكلف من تلك التصرفات والأعمال.

ولقد أحسن الإمام الشاطبي في بيان العلاقة بين مقاصد المكلف ومقاصد الشرع. وهي كما يلي:

١ - قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة. هذا محصول العبادة، فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضًا قد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات، وما رجع إليها من الحاجيات، والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوبًا بالقصد إلى ذلك وإلا لم يكن عاملًا على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات (٣).

= ولكل امرئ ما نوى، رقم الحديث (٥٢)، وكتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه ولاعتاقة، رقم الحديث (٢٣٤٤)، وكتاب الأيمان والنذر، باب النية في الأيمان، رقم الحديث (٦١٩٥)، وكتاب الحيل، باب في ترك الحيل وأن لكل امرئ ما نوى في الأيمان وغيرها، رقم الحديث (٦٤٣٩).

(١) المجموع شرح المهذب (١٦/١).

(٢) جامع العلوم والحكم (ص ٢٢).

(٣) الموافقات (٣٣/٣).

٢ - كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرع له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم يشرع له فعمله باطل.

وقال في موضع آخر: « فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة، فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل، فالقصد إلى المشقة باطل» (١). وهذا ما يحتمله كلام الإمام الغزالي: « مخالفة مقصود الشارع حرام » (٢).

٣ - فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقًا أو مخالفًا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته، **فالجميع أربعة أقسام**:

أحدها: أن يكون المكلف موافقًا للشارع قصْدًا وفِعْلًا كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر اللّٰه تعالى وأداء ما وجب عليه أو نُدِب إليه فلا إشكال في صحة هذا العمل.

الثاني: أن يكون المكلف مخالفًا للشارع قَصْدًا وفعلًا كترك الواجبات وفعل المحرمات، فهذا أيضًا ظاهر الحكم.

الثالث: أن يكون موافقًا للشارع في الفعل مخالفًا له في القصد، وهو ضربان: أحدهما أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقًا، كواطئ زوجته ظانًّا أنها أجنبية، فهو آثم في حق اللّٰه بسوء قصده، وغير آثم في حق الخلق؛ لعدم إتيانه مفسدة ولا تفويته مصلحة. قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: « يجري عليه حكم الفاسق؛ لجرأته على اللّٰه » (٣). والثاني: أن يعلم بذلك، فهذا أشد من سابقه؛ لأنه داخل تحت الرياء والنفاق والتحايل على أحكام الله، ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيمًا عند الناس.

الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفًا والقصد موافقًا، فهو أيضًا ضربان: أحدهما أن يكون مع العلم بالمخالفة، فهذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل، ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة. والآخر أن يكون مع الجهل بالمخالفة، فله وجهان:

---

(١) الموافقات (٢/٢٢٢). (٢) المستصفى (١/٦٥٤).

(٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٣٩).

أحدهما: النظر إلى كونه موافقًا في نيته وقصده، وإنما الأعمال بالنيات، وأما مخالفته، فجاءت عن غير قصد، وعن غير علم منه. والثاني: النظر إلى كونه مخالفًا - عمليًا - للشارع، ولهذا فإن قصده لم يحقق قصد الشارع، الذي لا يتحقق بمجرد النيات والمقاصد، وإنما يتحقق بالفعل والفعل هنا مخالف (١).

ومن هنا يمكن القول إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة، فإذا كان هدف الشارع من وضع الأحكام الشرعية هو دخول المكلف في قانون الامتثال، فإن عمل المتوجه إليه بالتكليف لا يعتبر إلا إذا كان موافقًا لقصد الشارع النزيه، بحيث يكون قصد الشارع حاكمًا وقصد المكلف محكومًا وتابعًا، فإن ناقض قصده - أي ناقض المكلف قصد الشارع - أو جعله تابعًا لقصده، فإن عمله يكون باطلًا غير مقبول عند الله ﷻ.

كما قال البيضاوي: « النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقًا لغرض من جلب نفع أو دفع ضُرٍّ حالًا أو مآلًا، والشرع خصصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضاء الله وامتثال حكمه » (٢).

لقد اتفق كثير من العلماء على أن المقصود الذي شرعت النية لأجله هو تمييز العبادات عن العادات وتمييز رتب العبادات بعضها عن بعض، وقد ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام هذا المقصود: « والغرض من النيات تمييز العبادات عن العادات أو تمييز رتب العبادات » (٣).

والإمام القرافي قد خصص كِتَابًا في النية سماه [الأمنية في إدراك النية]، قال فيه: «وأما النية فهي إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلى بعض ما يقبله، لا بنفس الفعل من حيث هو فعل، ففرق بين قصدنا لفعل الصلاة وبين قصدنا لكون ذلك قربةً أو فرضًا أو نفلًا أو أداءً أو قضاءً إلى غير ذلك » (٤).

كما أن الإمام السيوطي يقول في المبحث الثالث من قاعدة الأمور بمقاصدها:

---

(١) انظر: الموافقات (٣/٣٤ - ٤٢)، ونظرية المقاصد، للريسوني (ص ١٢٧) بتصرف.

(٢) فتح الباري، لابن حجر (١/٢٠)، الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٧١)، نيل الأوطار، للشوكاني (١/١٦٣)، تحفة الأحوذي للمباركفوري (٥/٢٣٢).

(٣) قواعد الأحكام (١/١٧٦).

(٤) الأمنية في إدراك النية (ص ٩).

« فيما شرعت النية لأجله: المقصود الأهم منها: تمييز العبادات من العادات وتمييز رتب العبادات بعضها من بعض، كالوضوء والغسل، يتردد بين التنظف والتبرد والعبادة » (١).

المَطْلَبُ الثَّانِي

اعتبار مقاصد المكلفين عند الإمام الشافعي

لقد رأينا سابقًا قول الإمام الشافعي رحمه الله في أهمية النية واعتبار مقاصد المكلفين بلفظه: « يدخل في هذا الحديث ثلث العلم ». وقال أيضاً: « يدخل في سبعين باباً من الفقه » (٢).

ولعل بعضنا يظن أن الإمام الشافعي لا يقصد بهذين القولين إلا المبالغة في اعتبار مقاصد المكلفين، ولكن الإمام السيوطي رد على ذلك، وعدّد مسائل هذه الأبواب من فقه الإمام الشافعي التي للنية فيها مدخل، فوجد سبعين بابًا، أو أكثر، دخلت فيها النية ولم تقصر عن أن تكون ثلث الفقه أو ربعه، **فقال: « وهذا ذكر ما يرجع إليه من الأبواب إجمالًا:**

من ذلك: ربع العبادات بكماله، كالوضوء، والغسل فرضًا ونفلًا، ومسح الخف في مسألة الجرموق إذا مسح الأعلى، وهو ضعيف، فينزل البلل إلى الأسفل، والتيمم، وإزالة النجاسة على رأي، وغسل الميت على رأي، والأواني في مسألة الضبة بقصد الزينة أو غيرها، والصلاة بأنواعها: فرض عينٍ وكفايةٍ، وراتبةً، وسنةً، ونفلًا مطلقًا، والقصر، والجمع، والإمامة، والاقتداء، وسجود التلاوة والشكر، وخطبة الجمعة على أحد الوجهين، والأذان على رأي، وأداء الزكاة، واستعمال الحلِي أو كنزه، والتجارة، والقنية، والخلطة على رأي، وبيع المال الزكوي، وصدقة التطوع، والصوم فرضًا ونفلًا، والاعتكاف، والحج والعمرة كذلك، والطواف فرضًا واجبًا وسنةً، والتحلل للمحصر، والتمتع على رأي، ومجاوزة الميقات، والسعي، والوقوف على رأي، والفداء، والهدايا، والضحايا فرضًا ونفلًا، والنذور، والكفارات، والجهاد والعتق والتدبير، والكتابة،

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/ ٤٠).
(٢) المجموع شرح المهذب (١/ ١٦).

والوصية، والنكاح، والوقف، وسائر القرب، بمعنى توقف حصول الثواب على قصد التقرب بها إلى اللّٰه تعالى، وكذلك نشر العلم تعليمًا وإفتاءً وتصنيفًا، والحكم بين الناس وإقامة الحدود، وكل ما يتعاطاه الحكام والولاة، وتحمل الشهادات وأداؤها.

بل يسري ذلك إلى سائر المباحات إذا قصد بها التقوي على العبادة أو التوصل إليها، كالأكل، والنوم، واكتساب المال، وغير ذلك، وكذلك النكاح والوطء إذا قصد به إقامة السنة أو الإعفاف أو تحصيل الولد الصالح، وتكثير الأمة، ويندرج في ذلك ما لا يحصى من المسائل.

ومما تدخل فيه من العقود ونحوها: كنايات البيع والهبة، والوقف، والقرض، والضمان، والإبراء، والحوالة، والإقالة، والوكالة، وتفويض القضاء، والإقرار، والإجارة والوصية، والعتق، والتدبير، والكتابة، والطلاق، والخلع، والرجعة، والإيلاء، والظِّهار، والأَيمان، والقذف، والأمان.

ويدخل أيضًا فيها في غير الكنايات في مسائل شتى: كقصد لفظ الصريح لمعناه، ونية المعقود عليه في المبيع والثمن، وعِوض الخلع والمنكوحة، ويدخل في بيع المال الرِّبوي ونحوه، وفي النكاح إذا نوى ما لو صرّح به بطل.

وفي القصاص في مسائل كثيرة منها تمييز العمد وشبهه من الخطأ، ومنها إذا قتل الوكيل في القصاص، إن قصد قتله عن الموكل، أو قتله بشهوة نفسه.

وفي الردة، وفي السرقة فيما إذا أخذ آلات الملاهي بقصد كسرها وإشهارها أو بقصد سرقتها، وفيما إذا أخذ الدائن مال المدين بقصد الاستيفاء، أو السرقة، فلا يقطع في الأول، ويقطع في الثاني وفي أداء الدين، فلو كان عليه دينان لرجل، بأحدهما رهن، فأدَّى أحدهما ونَوَى به دين الرهن، انصرف إليه والقول قوله في نيته.

وفي اللُّقَطَةِ بقصد الحفظ أو التمليك، وفيما لو أسلم على أكثر من أربع، فقال: فسخت نكاح هذه. فإن نوى به الطلاق كان تعيينًا لِاختيار النكاح، وإن نوى الفراق أو أطلق حمل على اختيار الفراق، وفيما لو وَطِئَ أمة بشبهة، وهو يظنها زوجته الحرة، فإن الولد ينعقد حرًّا، وفيما لو تعاطى فعل شيء مباح له، وهو يعتقد عدم حله، كمن وطِئَ امرأة يعتقد أنها أجنبية، وأنه زان بها، فإذا هي حليلته، أو قتل من يعتقده

معصومًا، فبان أنه يستحق دمه، أو أتلف مالًا لغيره، فبان ملكه.

قال الشيخ عز الدين: يجري عليه حكم الفاسق؛ لجرأته على الله؛ لأن العدالة إنما شرطت لتحصل الثقة بصدقه، وأداء الأمانة، وقد انخرمت الثقة بذلك؛ لجرأته بارتكاب ما يعتقده كبيرة.

قال: وأما مفاسد الآخرة فلا يعذب تعذيب زان ولا قاتل، ولا آكلٍ مالًا حرامًا؛ لأن عذاب الآخرة مرتب على ترتب المفاسد في الغالب، كما أن ثوابها مرتب على ترتب المصالح في الغالب.

قال: والظاهر أنه لا يعذب تعذيب من ارتكب صغيرة؛ لأجل جرأته وانتهاك الحرمة؛ بل عذابًا متوسّطًا بين الصغيرة والكبيرة.

وعكس هذا: من وطئ أجنبية وهو يظنها حليلة له، لا يترتب عليه شيء من العقوبات المؤاخذات المترتبة على الزاني؛ اعتبارًا بنيته ومقصده.

وتدخل النية أيضًا: في عصير العنب بقصد الخلية والخمرية، وفي الهجر فوق ثلاثة أيام، فإنه حرام إن قصد الهجر وإلا فلا.

ونظيره أيضًا ترك الطيب والزينة فوق ثلاثة أيام لموت غير الزوج، فإنه إن كان بقصد الإحداد حرم وإلا فلا، وتدخل أيضًا في نية قطع السفر، وقطع القراءة في الصلاة، وقراءة القرآن جنبًا بقصده، أو بقصد الذكر.

وفي الصلاة بقصد الإفهام، وفي غير ذلك، وفي الجعالة إذا التزم جعلًا لِمُعَيَّنٍ، فشاركه غيره في العمل إن قصد إعانته، فله كل الجعل، وإن قصد العمل للمالك فله قسطه، ولا شيء للمشارك، وفي الذبائح.

فهذه سبعون بابًا، أو أكثر، دخلت فيها النية كما ترى.

فعلم من ذلك فساد قول من قال إن مراد الشافعي بقوله: « تدخل في سبعين بابًا من العلم » المبالغة، وإذا عددت مسائل هذه الأبواب التي للنية فيها مدخل لم تَقْصُرْ عن أن تكون ثُلُثَ الفِقْه أو رُبُعَهُ » (١).

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٣٦).

ومن هنا يتبين لنا أن الإمام الشافعي لا يقصد بقوله ذلك المبالغة فحسب، بل أكثر من ذلك. وما ذكره الإمام السيوطي هو من المسائل المذكورة في كتاب الأم، وهو خير دليل على اهتمام الإمام الشافعي بمراعاة مقاصد المكلفين في الأحكام الشرعية. والله أعلم.

* * *
* *
*

الفَصْلُ الرَّابِعُ

تطور الفكر المقاصدي بعد الإمام الشافعي

تمهيد:

لقد وقفنا في الفصول السابقة على تأصيل الإمام الشافعي للفكر المقاصدي وتأسيسه له، وهذا لا ينفي ريادة المتأخرين عنه، ولا يعني انتقاص قدر هؤلاء العلماء المقاصديين اللاحقين، ولا التقليل مما جاؤوا به وأضافوه، وما نقحوه وطوروه. وأقل ما يثبت لهم ويصدق فيهم قول إمام الحرمين: « السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التثبيج، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل... » [(١)].

وهذا الكلام يصدق على الإمام الشافعي - كما في سياقه - مع سابقيه، مثلما يصدق على لاحقيه معه، فإن كان فضل السابق لا ينكر، فذلك لا يقدح في فضل اللاحق، حتى وهو يأخذ من السابق ويبني عليه ويكمل ما بدأه.

فمن هذا المنطلق ارتأينا أن نشير بإذن اللّه إلى تطور الفكر المقاصدي بعد الإمام الشافعي، سواء عند علماء الشافعية أو غيرهم من العلماء الذين ثبتوا أركان هذا العلم وأصوله وقواعده؛ لنستنتج مدى تأثرهم بالإمام الشافعي في هذا المجال.

وفي هذا الصدد لا داعي لذكر من جاء على لسانهم ذكر أسرار الشريعة أو العلل الجزئية [(٢)]؛ لأن السمة البارزة لعلم المقاصد هي العناية بالمقاصد الكلية الضرورية والحاجية والتحسينية؛ ولذا سأقتصر في كلامي على مَنْ ظهر لي أنّ له تأثيراً في إبراز هذا العلم وله تميز في إظهار مسائله وتجديده، **وذلك من خلال المبحثين التاليين:**

---

(١) البرهان (٧٤٤/٢).

(٢) انظر: في ذلك الدراسات: نظرية المقاصد، للريسوني (ص ١٩ - ٤٩)، ونظرية المقاصد، للحسني (ص ٣٩ - ٧٢)، ومقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٣٩ - ٧٣)، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للبدوي (ص ٧٥ - ١٠٠)، ومن أعلام الفكر المقاصدي، للريسوني (ص ٩ - ٢٨).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

علماء الشافعية الرائدون في الفكر المقاصدي

إذا بحثنا عن تأصيل الفكر المقاصدي في التراث الإسلامي نجد أن علماء الشافعية هم الرائدون في هذا المجال بعد الإمام الشافعي؛ وذلك لأن إمامهم الشافعي المطَّلبي هو أول من أصل هذا العلم، فوجدوا هذا التأصيل والتقعيد يحتاج إلى مزيد من الدراسة والإضافة، فبدأوا في تطوير هذا العلم ووضعوا لَبِنَاته وأوسعوا في تقعيده. وفيما يلي استعراض لرجال علم المقاصد وحاملي لوائه:

أولاً: إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ):

لعل إمام الحرمين الجويني هو أول من طور الفكر المقاصدي بعد الإمام الشافعي، وإن كنا لا نستطيع الجزم بذلك؛ لضياع كثير من الكتب في القرن الثالث والرابع الهجري (١). ولقد رأينا في الفصول السابقة مدى تأثر إمام الحرمين بالإمام الشافعي في تقرير الفكر المقاصدي لا من حيث المصطلح ولا التأصيل ولا التمثيل. وهذا لا ينفي ريادته في ترسيخ قواعد المقاصد وأصوله.

وإمام الحرمين إن لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل

(١) في القرن الرابع الهجري نشأت حركة الشرح لكتاب الرسالة، التي امتدت إلى بداية القرن الخامس، وقد أحصى العلامة أحمد شاكر من شراح الرسالة خمسة نفر في ذلك العصر، هم:

١ - أبو بكر الصيرفي محمد بن عبد اللَّه المتوفى سنة (٣٣٠هـ).

٢ - أبو الوليد النيسابوري الإمام الكبير حسان بن محمد بن أحمد القرشي الأُموي المتوفي سنة (٤٣٩هـ).

٣ - القفال الكبير الشاشي محمد بن علي بن إسماعيل. مات سنة (٣٦٥هـ).

٤ - أبو بكر الجوزقي النيسابوري الإمام الحافظ محمد بن عبد اللَّه الشيباني المتوفي سنة (٣٨٨هـ).

٥ - أبو محمد الجويني الإمام عبد اللَّه بن يوسف والد إمام الحرمين. تُوُفِّي سنة (٤٣٨هـ).

ولكن هذه الشروح التي عرفنا أخبارها لم نسمع عن وجود شرح منها في أي مكتبة من مكاتب العالم في هذا العصر. الرسالة: مقدمة المحقق (ص ١٥).

ولما كان كتاب الرسالة كتابًا في المقاصد فكان من اللازم أن تكون شروحه أيضًا تعالج نفس الموضوع؛ ولهذا يحتمل أن يكون إمام الحرمين قد نقل من هؤلاء الشراح في وضع لبنات علم المقاصد، وخاصة من أبيه أبي محمد الجويني، وكذلك عن القاضي الباقلاني. وهو إذن لم يكن يبدأ من فراغ لهذا الاحتمال. واللَّه أعلم.

علماء آخرون، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزيئاتها، وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج، وتلك هي الريادة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، فكرروا ما قرره، وأَتَمُّوا ما بدأه، وصاروا على نهجه ونسجوا على منواله.

ومن نخل وسبر كتبه الثلاثة: البرهان والغياثي ومغيث الخلق أيقن أنه من رواد هذا العلم، والذي يبرز دور الإمام الجويني فيه الجوانب التالية:

١ - أنه في مجال حديثه عن تقاسيم ما يعلل وما لا يعلل، وما يقاس عليه وما لا يقاس عليه، قال: « هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها **خمسة أقسام:**

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها...

والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة...

والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو في دفع نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث...

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء... وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه...

والضرب الخامس: من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنًى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدًّا، فإنه إن امتنع استنباط معنًى جزئي فلا يمتنع تخيله كليًّا... ومثل هذا القسم أعداد الركعات وما في معناها » (١).

---

(١) البرهان، للجويني (٢/٦٠٢ - ٦٠٤)، وانظر في ذلك الدراسة: مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٤٨)؛=

٢ - أنه نبه على الضروريات الخمسة المعروفة: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، ففي البرهان يقول: « فالشريعة متضمنها: مأمور به ومنهي عنه ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها. وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع » (١).

هذا على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل: فقد صرح بمقصد الدين والنفس والنسل والمال في مناسبات كثيرة من كتابه « الغياثي ».

٣ - أنه ذكر بعض المقاصد الجزئية للعقوبات والعبادات والمعاملات (٢).

٤ - أنه ذكر بعض أقسام المقاصد، ومن ذلك المقاصد الدنيوية والأخروية، ومقاصد الشارع ومقاصد المكلف (٣).

٥ - اعتناؤه بأهمية المقاصد، وضرورة إقامتها على اليقين والقطع (٤).

ثانيًا: حجة الإسلام الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

جاء بعد إمام الحرمين تلميذه أبو حامد الغزالي، وقد تميزت كتابته في المقاصد بالوضوح وتجلى اهتمامه بها **من خلال ما يأتي**:

١ - أنه جعل المصلحة المحافظة على مقصود الشرع (٥): وقسم المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات (٦) وألحق بكل قسم ما يجري من مجرى التكملة والتتمة، فيكون بهذا قد أضاف على ما ذكره شيخه المكملات والتتمات، وأيضًا وسّع الأمثلة للضروريات والحاجيات والتحسينيات

= ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للبدوي (ص ٧٦ - ٧٨). ومن أعلام الفكر المقاصدي (ص ٩ - ٣٦). وقد وقفنا سابقًا على هذه الضروب الخمسة وبيان يد الإمام الشافعي في الفضل والسبق.

(١) البرهان، للجويني (٧٤٧/٢). وقد سبقت الإشارة إلى هذا النص وبيان تأصيل الإمام الشافعي لهذه الكليات الخمس، وسيأتي مزيد من تقريره في مدخل الباب الأول من القسم الثاني لهذه الرسالة إن شاء الله.

(٢) انظر مثلًا: البرهان (٥٩٦/٢ - ٦٢٣)، ومغيث الخلق (ص ٧٨ - ١٠١).

(٣) انظر مثلًا: الغياثي (ص ١٥٢ - ١٨٧ - ٢٠١ - ٢٦٢).

(٤) انظر مثلًا: المرجع السابق (ص ٣٩٧).

(٥ ، ٦) المستصفى، للغزالي (ص ١٧٤).

بحيث لم يأت من جاء بعده بزيادة تذكر على ما ذكره في ذلك.

٢ – أنه ذكر الضروريات الخمس وذكر أنها مقصود الشرع: قال في كتابه « المستصفى » الذي يمثل خلاصة فكره الأصولي المقاصدي: « ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم... » (١). ثم بين ما يحفظ به كل واحد منها وقال في « شفاء الغليل »: « فقد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبُضع والمال مقصود في الشرع... » (٢). وأيضًا ذكر الأمثلة على ذلك وبَيَّنَ بِمَ تُحْفَظ.

٣ – ذكر الطريق الذي تعرف به المقاصد، فقال: « ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود، فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شَرَّع (٣)، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا من هذه الأصول... » (٤).

٤ – أنه ذكر بعض القواعد المتعلقة بالمقاصد؛ من ذلك:

– كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة (٥).

– وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح (٦).

– ما يقع في رتبة الحاجيات والتحسينيات لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، وأما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد في أن يؤدي إليه اجتهاد وإن لم يشهد له أصل معين (٧).

---

(١) المستصفى، للغزالي (ص ١٧٤). (٢) شفاء الغليل، للغزالي (ص ١٦٠).

(٣) هنا تجلى تأثر الإمام الغزالي بالإمام الشافعي رحمهما الله، حيث إن حجة الإسلام اقتبس كلام الإمام الشافعي في تقعيد قواعد المقصد، والله أعلم.

(٤) المرجع السابق (ص ١٧٩). (٥ ، ٦) المرجع السابق (ص ١٧٤).

(٧) انظر: المرجع السابق (ص ١٧٥)

- واشترط في اعتبار الأخيرة أن تكون ضرورة قطعية كلية [١].

- إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرَّين [٢].

- كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة [٣].

مخالفة مقصود الشرع حرام [٤].

٥ - **ذكر بعض مقاصد الشريعة**: مثل حفظ الأمور الخمسة السابقة. وقال أيضًا: « فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد » [٥]. وقال: « قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود » [٦].

ومما لا شك فيه أن للغزالي اهتمامًا ببيان حِكَم الأحكام ومقاصدها، خصوصًا في كتابه « إحياء علوم الدين » فقد بين حِكَمَ كثيرٍ من الأحكام وأظهر فوائدَها ومقاصدَها.

٦ - **ومما يدل على عناية الإمام الغزالي بهذا الباب** أنه ألف فيه كتابه: « شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل » وهو خاص بالعلل وطرقها وقوادحها، وفي ذلك خدمة لمقاصد الشريعة وطرق إثباتها، بل هو السراج الوهاج والضياء اللامع في عرض المقاصد، وإن كانت أفكار الإمام الغزالي وآراؤه في المقاصد في كتابه « المستصفى » أدق منها في كتاب « شفاء الغليل »؛ وذلك لكون « المستصفى » من آخر كتب الإمام الغزالي الأصولية تأليفًا [٧].

ثالثًا: الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ):

إن دراسة الإمام الرازي في هذا المقام مهمة؛ نظرًا لأن كتابه « المحصول » اختصار لثلاثة كتب أصولية لها من الصدارة ما لها، وهي المعتمدة لأبي الحسين البصري [٨]،

(١) انظر: المستصفى، للغزالي (ص ١٧٦).
(٢) المرجع السابق (ص ١٧٧، ١٧٨).
(٣ ، ٤) المرجع السابق (ص ١٧٩).
(٥) المرجع السابق (ص ١٨٠).
(٦) المرجع السابق (ص ١٧٩).
(٧) انظر: مقدمة شفاء الغليل للكبيسي (ص ٢١)، ومقاصد الشريعة لليوبي (ص ١ - ٥٤)، ومقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٧٩ - ٨٢).
(٨) هو محمد بن علي الطيب أحد أئمة المعتزلة، من تصانيفه: تصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة، وتُوُفِّيَ سنة (٤٣٦هـ). انظر: الأعلام للزركلي (٦/٢٧٥).

والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي.

ولأن له نظرات في ترتيب المقاصد الضرورية، ثم لإفاضته في قضية تعليل الأحكام، وتركيزه على أن المقصد من الشرائع: رعاية مصالح العباد.

وفيما يلي بعض الجوانب التي تظهر اهتمام الإمام الرازي بالمقاصد:

١ - **أنه عرف الوصف المناسب** بأنه: « الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاء ». قال: « وقد يُعَبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة » (١). وأن هذا تعريف من يعلل أحكام اللّٰه تعالى بالحكم والمصالح (٢). وما جلب المنفعة ودفع المضرة إلا مقاصد الشريعة.

٢ - **أنه قسم المصالح** إلى قسمين: الأول ما تعلق بالدنيا، والثاني ما تعلق بالآخرة. والأول على ثلاثة أقسام: الضرورية، والحاجية، والتحسينية. والثاني: هو ما تعلق بالآخرة، فهو الحكم المذكورة في رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق؛ لأن منفعتها في سعادة الآخرة (٣).

٣ - **أنه وضع بعض الضوابط والموازين** للعمل بالمصالح وللترجيح بينها، وتوظيفها للترجيح بين الأقيسة (٤).

والخلاصة أن ما أتى به الإمام الرازي إنما هو تلخيص ولف ونشر لما جاء به الإمام الجويني والإمام الغزالي (٥).

رابعًا: الإمام سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ):

ما قيل عن كتاب الإمام الرازي يقال عن كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » للإمام الآمدي، والجديد عنده إدخاله المقاصد في الترجيح بين العلل.

وفيما يلي استعراض لفكره المقاصدي:

١ - **تعريفه للمقاصد**: عرض الإمام الآمدي في مسلك المناسبة والإخالة إلى تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم، فقال: « المقصود من شرع الحكم إنما

(١ ، ٢) المحصول، للرازي (٥/١٥٧). (٣) المرجع السابق (٥/١٦١).
(٤) المرجع السابق (٥/١٦١ - ١٦٩ - ١٧١ - ٤٥٨)، (٦/١٦٢ - ١٦٧).
(٥) انظر: مقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٨٢ - ٨٥).

هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة » (١).

٢ - **تقسيمه للمقاصد:** يقسم المقاصد إلى دنيوية وأخروية، ثم يقسم المقاصد من حيث مراتبها ثلاثة أقسام: القسم الأول: المقاصد الخمسة الضرورية. والقسم الثاني: المقاصد الحاجية. والقسم الثالث: المقاصد التحسينية والتزيينية. ثم وضح بالأمثلة بيان كل مرتبة وما ألحق بها من مكملات ومتممات (٢).

٣ - **إعماله المقاصد في الترجيحات العائدة إلى صفة العلة:** وهنا أحسن الإمام الآمدي في لفت النظر إلى أن حفظ النفس والنسل والعقل والمال مقاصد تبعية لمقصد أصلي هو حفظ الدين، والنسب والمال والعقل تبع للنفس، والعقل والمال تبع للنسل، والمال تبع للعقل. ثم بين بالأمثلة دفع توهم تقديم النفس على الدين (٣).

وفي الحقيقة أن إسهام الإمام الآمدي في المقاصد لا يعدو مجرد تتميمٍ وتفريعٍ وتكميلٍ لما أصَّله الإمام الجويني والإمام الغزالي، واقتفاءٍ لصنيع الإمام الرازي من قبل (٤).

خامسًا: سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ):

لا بد أن ندرس علم المقاصد عند هذا العالم المجدد، **وذلك للآتي:**

١ - أن شيخه هو الإمام الآمدي وتلميذيه الإمام ابن دقيق العيد والإمام القرافي من المالكية، أما الأول فهو من أَصَّلَ من الناحية النظرية توظيف المقاصد في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وأما الثاني والثالث فاستفادا من العز في تنزيل إعمال المقاصد على الناحية التطبيقية العملية.

٢ - أنه أكد على ضرورة النظر في الأحكام الشرعية على ضوء مقاصدها وغاياتها، فلا بد من ازدواج النظر بين الأحكام والحكم، والوسائل والمقاصد.

٣ - أنه يمثل قفزة عظيمة ومنعطفًا مهمًا في تحويل الفقه من جموده على المدونات والمختصرات وتخريجات علماء المذاهب إلى حيوية الشرع ومسايرته لكل زمان ومكان، وتنزيل القواعد الفقهية والأصولية والأحكام الشرعية على ظروف المكلفين

(١، ٢) الإحكام، للآمدي (٣/٢٧٤، ٢٧٥). (٣) انظر: المرجع السابق (٤/٢٧٥ - ٢٧٧).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٨٤، ٨٥).

وأحوالهم، ومنشأ هذا عنده الظرف السياسي الذي كان يتسم بالتفكك والقلق والاضطراب، وظهور التتار وخروج الصليبيين إلى الشام، واشتداد تيار التصوف وعلم الكلام.

٤ - شدة اعتنائه بعلم المقاصد، وذلك من خلال تأليفه لـ « قواعد الأحكام » الذي هو تتميم وتكميل لكتابه الفوائد في اختصار المقاصد، المعروف بالقواعد الصغرى، وليس الثاني اختصارًا للأول كما ظنه البعض (١). وله رسالات في مقاصد العبادات؛ منها: مقاصد الصلاة ومقاصد الصوم ومناسك الحج، وكتاب شجرة المعارف والأحوال.

وقال في هذا الأخير: « ومن فهم ضوابط هذا الكتاب، ووقف على حقيقة المصالح، وانحصارها في جلب المصالح ودفع الضر، وعلى حقيقة المفاسد، وانحصارها في جلب الضر ودفع النفع، وأنه لا فرق في ذلك بين قليله وكثيره، جليله وحقيره، لم يكد يخفى عليه أدب من آداب القرآن، ولا سيما إذا اتضحت وتمحضت المصالح والمفاسد أو ظهر رجحانها » (٢).

وقد قال الإمام ابن السبكي في ترجمته: « شيخ الإسلام والمسلمين... المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها ». والشيخ ابن عاشور كذلك شهد له بأنه من مؤسسي علم المقاصد (٣).

علاوة على ما سبق، ففيما يلي بيان لأبرز جوانب الفكر المقاصدي عند الإمام عز الدين:

١ - اعتناؤه بتعريف المصالح والمفاسد (٤).

٢ - ذكره لكثير من أقسام المقاصد، كالدنيوية والأخروية، والضروريات، ومقاصد المكلفين (٥).

---

(١) انظر: القواعد الصغرى: مقدمة المحقق (ص ٨٨ - ٩٠). ونسب هذا الظن إلى ابن السبكي.

(٢) انظر: شجرة المعارف والأحوال (ص ٤٥٦).

(٣) انظر: قواعد الأحكام (٤٧/١ - ١٥٠)، (٦٢/٢ - ١١١ - ١٣٨ - ١٦٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٠/١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٤/١ - ٤٧ - ٥٠ - ١٠٤ - ١٠٧ - ١٣٩)، (٦٠/٢ - ٦٢ - ١١١ - ١٧٠).

٣ - توظيفه المقاصد في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة (١).

٤ - طرقه لبعض طرق معرفة المقاصد (٢).

٥ - ذكره لكثير من المقاصد الجزئية للأحكام الشرعية (٣).

فمن أقواله في مقاصد الشريعة:

- قوله (معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها...) (٤).

- وقوله (والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح...) (٥).

- وقوله (والمقصود بالشرائع إرفاق العباد...) (٦).

- وقوله (اعلم أن اللّٰه تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصّل مقاصده ويوفِّر مصالحه..) (٧).

- وقوله (فأحكام الإله كلها مضبوطة بالحِكَمِ مُحَالَةً على الأسباب والشرائط التي شرعها...) (٨).

- وقوله: (ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حَصَل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عِرفَانٌ بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص...) (٩).

- ثم قال: (ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن اللّٰه أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شرّ دقه وجله، فإن الخير يعبَّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح) (١٠).

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (٤/١ - ٤٧ - ٥٠ - ١٠٤ - ١٠٧ - ١٣٩)، (٦٠/٢ - ٦٢ - ١١١ - ١٧٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٨/١).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤٧/١ - ١٥٠)، (٦٢/٢ - ١١١ - ١٣٨ - ١٦٨). ومقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٧٩ - ٨٢).

(٤) المرجع السابق (٧/١).

(٥) المرجع نفسه (٩/١).

(٦) المرجع نفسه (١٧٥/١).

(٧) المرجع نفسه (١٢٢/١).

(٨) المرجع نفسه (١٣٠/١).

(٩ ، ١٠) المرجع نفسه (١٦٠/٢).

المَبحثُ الثّاني

الفكر المقاصدي عند العلماء غير الشافعية

أولاً: الإمام القرافي (ت ٦٤٣هـ):

في الحقيقة: إن الإمام القرافي رحمه الله امتداد لشيخه ابن عبد السلام الشافعي في نظره إلى المقاصد والمصالح والمفاسد، واهتمامه بالمقاصد والمصالح والمفاسد ظاهر لمن درس كتبه واستقرأ مؤلفاته، وهو من مؤسسي علم المقاصد، كما قال الشيخ ابن عاشور (١).

وكتابه الفروق خير شاهد على هذا، فهو يذكر في مقدمته أن أصول الشريعة قسمان: « أحدهما المسمى بأصول الفقه...والقسم الثاني: قواعد فقهية كلية، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى... وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها، وَمَنْ ضَبَطَ الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب » (٢).

وفي موطن آخر يقول: « فإذا أحطت بهذه القواعد ظهر لك سبب اختلاف موارد الشرع في هذه الأحكام وسبب اختلاف العلماء، ونشأت لك الفروق والحكم والتعاليل » (٣).

ولا داعي للتطويل في التدليل على اعتنائه بالمقاصد؛ لأن المعروف لا يعرف، فقد

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور (ص ٨). (٢) انظر: الفروق، للإمام القرافي (٦/١ - ٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٤٥/٣).

دل حاله ومقاله على ذلك، وهو قد سمَّى كتابه هذا بـ « القواعد السنية في الأسرار الفقهية » (١).

وهناك مظاهر كثيرة تدل على عقليته المقاصدية، ومن أبرزها على سبيل المثال:

١ - **اعتناؤه بتعريف المقاصد وأساميها المعروفة، وتوظيفها** حين تعارض الأدلة والأقيسة والترجيح بينها (٢).

٢ - **ربطه الأحكام غالبًا بمقاصدها،** فيقول مثلًا: شرع القطع لحفظ المال، والرجم لحفظ الأنساب، والجلد لحفظ الأعراض. ويقدم الأهم منها على المهم، حسب مراتبها (٣).

٣ - **توظيفه النظر إلى المصالح والمفاسد والترجيح والموازنة بينها معيارًا وضابطًا** لكثير من قواعده وفروقه التي ذكرها (٤).

٤ - **اهتمامه بسد الذرائع وأقسامها** (٥)، وهي شديدة الصلة بالمقاصد كما سيأتي (٦).

ثانيًا: نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ):

لا يعنينا تحقيق نسبة نجم الدين الطوفي إلى التشيع هنا، وإنما يعنينا تبين مذهبه في المصالح ودوره في المقاصد، وهذا من خلال ما كتبه في شرح مختصر الروضة عند الحديث عن المناسبة والاستصلاح.

وما كتبه في رسالته في تقديم المصلحة في المعاملات على النص، التي هي شرح لحديث « **لا ضرر ولا ضرار** » (٧)، ضمن شرحه للأربعين النووية (٨).

---

(١) انظر: الفروق، للإمام القرافي (١/١١).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول، للإمام القرافي (ص ٣٩١ - ٣٩٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/٦ - ٨).

(٤) انظر مثلًا: المرجع السابق (١/٢١١)، (٢/١٢٢ - ١٣١).

(٥) انظر مثلًا: المرجع السابق (٢/٣٢)، (٣/١١١ - ٢٦٦ - ٢٦٩ . مقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٧٩ - ٨٢).

(٦) انظر: مقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٨٨ - ٩٠).

(٧) رواه أحمد في المسند (٥/٣٢٧)، وابن ماجه في السنن (٢/٧٨٤). والحديث صحيح، انظر: نصب الراية للزيلعي (٤/٣٨٤).

(٨) انظر: التعيين في شرح الأربعين (ص ٢٣٤ - ٢٨٠).

وفيما يلي إجمال لفكره المقاصدي:

١ - **يعرف المصلحة بحسب العرف**: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة (١).

٢ - **يقسم المصلحة إلى قسمين**: ما يقصد الشارع لحقه كالعبادات، وما لا يقصد الشارع لحقه كالعادات، ثم يذكر الأقسام المعروفة التحسينية والحاجية والضرورية الخمسة ويضيف لها العرض (٢).

٣ - **يبين اهتمام الشارع بها من جهتي الإجمال والتفصيل**. أما من جهة الإجمال فذكر له سبعة أوجه، وأما التفصيل فباستقراء أدلة الكتاب والسنة، والإجماع، ثم بالنظر (٣).

٤ - **يعلل أفعال الله ﷻ بمصالح العباد**، وأن ذلك تفضل من الله لا من باب الوجوب، وأن الشرع راعى مصالح الخلق عمومًا (٤).

٥ - **يقدم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع**، ويستدل لذلك ببعض الأدلة وبعض القواعد الترجيحية (٥).

٦ - **يعتبر المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها**؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته. أما مصلحة المعاملات وسياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العقل والعادة (٦). قال: «فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدًا عن إفادتها علمنا أنَّا أحلنا في تحصيلها على رعايتها» (٧).

والخلاصة: أن نظر نجم الدين الطوفي في المصلحة يقوم **على أسس أربعة**:

(١) انظر: رسالة الطوفي (ص ١٤)، وشرح مختصر الروضة: تحقيق: د. التركي (٣/٢٠٤).
(٢) المرجع السابق (ص ١٤)، وشرح مختصر الروضة (٣/٢٠٤ - ٢٠٩ - ٢١٦ - ٣٤٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٤، ١٥ - ١٧).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص ١٥، ١٦).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص ٢٠ - ٣١).
(٦) انظر: المرجع السابق (ص ٢٩، ٣٠)، وشرح مختصر الروضة (٣/٢١٧).
(٧) المرجع السابق (ص ٣١).

١ - استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد في المعاملات دون العبادات.

٢ - المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص.

٣ - مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات.

٤ - المصلحة أقوى أدلة الشرع، وتقديمها على النص والإجماع من باب التخصيص والبيان، لا من باب الإبطال لهما وعدم اعتبارهما (١).

ثالثًا: الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ):

لقد جاء الإمام ابن تيمية بعد هؤلاء فأعطى مقاصد الشريعة اهتمامًا بالغًا. يظهر ذلك من خلال أبحاثه الكثيرة التي ضمنها كتبه.

ومما يدل على اهتمامه بها ما يأتي:

١ - أنه جعل العلم بمقاصد الشريعة من خاصة الفقه في الدين، وفي ذلك يقول: « ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها... » (٢).

٢ - أنه ذكر المقاصد الخمسة التي يذكرها الأصوليون عادة واستدرك عليهم فيها، حيث يقول: « ... لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين » (٣).

٣ - أنه عالج مسائل ذات أهمية بمقاصد الشريعة: مثل مسألة الحيل، وسد الذرائع، وتعليل الأحكام.

٤ - أنه كثيرًا ما يستخدم المصلحة في كلامه ويبين القواعد المهمة فيها، ويبين

---

(١) انظر: رسالة الطوفي (ص ١٩)، وانظر: نظرية المصلحة، للحسين حامد (ص ٥٣٠ - ٥٣٥)، وشرح مختصر الروضة: تحقيق: د. إبراهيم (٦٢/١)، ومقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٩٠ - ٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥٤/١١). (٣) المرجع السابق (٣٤٣/١١).

ما يترجح منها وطريقة الترجيح، والميزان المعتبر فيها، وأهمية الدراية بالمصالح والمفاسد في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويبين وجه اختلال المصلحة (١).

٥ - **ذكره لبعض مقاصد التشريع وحِكَمِهِ** مثل: مقصد الولاية ومقصد مخالفة المشركين، ومقصد الجهاد (٢)، وغير ذلك من الحِكَمِ الدقيقة، والمقاصد النافعة التي بيَّنها من خلال كتبه (٣). **فلا ينكر أحد على إسهاماته في علم المقاصد** (٤).

رابعًا: الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ):

وجاء بعد الإمام ابن تيمية تلميذه ووارث علمه الإمام ابن قيم الجوزية، فكان على منوال شيخه في الاهتمام بحكم التشريع ومقاصده.

ويظهر اهتمامه بها من خلال ما يأتي:

١ - **اهتمامه بإثبات مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام** وبيان الطرق التي يستفاد منها التعليل وبيان الحِكَم، ومناقشته منكري الحكم والتشنيع عليهم.

وقد أورد في (شفاء العليل): « ومن أعجب العجب أن تسمح نفس بإنكار الحِكَم والعلل الغائية والمصالح التي تضمنها هذه الشريعة الكاملة التي هي من أدل الدلائل على صدق من جاء بها، وأنه رسول اللّه حقًّا، ولو لم يأت بمعجزة سواها لكانت كافية شافية، فإن ما تضمنته من الحِكَم والمصالح والغايات الحميدة والعواقب السديدة شاهدة بأن الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين... وهل إبطاله الحِكَم والمناسبات والأوصاف التي شرعت الأحكام لِأجلها إلا إبطال للشرع جملة؟! وهل يمكن فقيهًا على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد؟! وجناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات » (٥).

---

(١) انظر مثلًا: مجموع الفتاوى (١٢٦/٢٨ - ١٢٩ - ١٣٤ - ١٦٥ - ١٦٨).

(٢) انظر مثلًا: المرجع السابق (٦١/٢٨)، (٣٦٨/٣٥)، واقتضاء الصراط المستقيم (١٧٣/٢).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة لليوبي (ص ٦٠ - ٦٢).

(٤) انظر: دراسة « مقاصد الشريعة عند ابن تيمية » للدكتور يوسف البدوي: أطروحة لنيل درجة الدكتوراة في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية - كلية الشريعة - وهي مطبوعة في دار النفائس.

(٥) شفاء العليل (ص ٢٠٥).

٢ - اعتناؤه بإبراز أسرار الشريعة وحكمها [١].

٣ - معالجته لِسَدِّ الذرائع والحيل [٢].

٤ - دفاعه عن تعارض الشريعة وعدم القول بوجود ما خالف القياس [٣].

٥ - اهتمامه بمقاصد المكلفين [٤].

٦ - مساهمته في إرساء بعض قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد [٥].

٧ - توظيفه القرائن والأحوال المقالية والحالية في معرفة مقاصد الشارع والمكلف [٦].

خامسًا: الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ):

إن الحديث عن أثر الإمام الشاطبي في علم مقاصد الشريعة حديث ذو شجون وقد كفانا الباحثون والدارسون لشخصية هذا الإمام من خلال مقاصد الشريعة التوسع في هذا الباب [٧]. والذي يمكن قوله هنا: أن الإمام الشاطبي رحمه الله قد أسهم إسهامًا كبيرًا في إبراز هذا العلم، وإظهاره بقواعده وأقسامه وأحكامه، حيث خصص له جزءًا من كتابه « الموافقات » وكان قبل ذلك مغمورًا ضمن مؤلفات العلماء يتعرضون له أثناء كلامهم عن القياس أو المصلحة، وربما لا يتفطن له إلا من كان له عناية بعلم أصول الفقه.

فلما أظهره الإمام الشاطبي وأبرزه بتلك الصورة عرفه الأصوليون وغيرهم، حتى ظن بعض الناس أن الإمام الشاطبي قد ابتدع هذا العلم وجاء به من تلقاء نفسه [٨]،

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (ص ٢٠٥ - ٣٠٠).

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٣/٩٥)، وما بعدها (٤/١ - ١١٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/١ - ١٧٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/٩٥ - ١٣٤).

(٥) انظر: مفتاح دار السعادة (ص ٣٤٠ - ٣٥١)، إعلام الموقعين (١/٨٧، ٨٨)، (٣/٣ - ٥٨).

(٦) انظر: إعلام الموقعين (١/٢١٨ - ٢٢٢)، ومقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٦٣ - ٦٥)، ومقاصد الشريعة، للبدوي (ص ٩٢، ٩٣).

(٧) أذكر مثلًا من هذه البحوث: « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » د. أحمد الريسوني، و « الشاطبي ومقاصد الشريعة » د. حمادي العبيدي، و « المصطلح الأصولي عند الشاطبي » لأستاذنا وشيخنا د. فريد الأنصاري، و « قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي » د. عبد الرحمن الكيلاني.

(٨) انظر: « الشاطبي ومقاصد الشريعة » للدكتور حمادي العبيدي (ص ١٣١) وما بعدها.

وليس الأمر كذلك، بل سَبَقَ ذلك مراحلُ آخِذٌ بعضُها برقاب بعضٍ حتى انتهت إلى أبي إسحاق الشاطبي: فجدد معالم هذا العلم وفتح منه مغلقَه، وحلّ مُشْكِلَهُ، وفصَّل مجمله، وبسط مسائله، وشرح قواعده، ورتب أبوابه، وأضاف له إضافات حسنة، والإمام الشاطبي في ذلك متأثر بمن سبقه من العلماء، لا سيما الإمام الشافعي، والإمام الغزالي، والإمام العز بن عبد السلام، والإمام القرافي، وكذلك شيخه المقري.

وبإمكاننا ملاحظة ما جدده وأضافه الإمام الشاطبي من خلال ما يأتي:

١ - **الترتيب والتنسيق لبعض مسائل المقاصد.** حيث جعل المقاصد قسمين: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: يرجع إلى قصد المكلف. ثم قسم الأول إلى أربعة أقسام:

أ - قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (القصد الابتدائي).

ب - قصد الشارع في وضعها للإفهام (القصد الإفهامي).

ج - قصد الشارع في وضعها للتكليف بمقتضاها (القصد التكليفي).

د - قصد الشارع في دخول المكلف تحت حكمها (القصد الامتثالي).

٢ - **تجديد وإضافة بعض المباحث الهامة في المقاصد**؛ مثل: مبحث قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وربط مقاصد الشريعة بأفعال المكلف، وبيان طرق معرفة المقاصد.

٣ - **التوسع في التفريع على مقاصد الشريعة**، وذكرِ الوجوه والأقسام، مما يعطي صورة واضحة عن المقاصد.

٤ - **ربط المقاصد بكثير من المسائل الأصولية**، فنلحظ أنه مع تخصيص الجزء الثاني للمقاصد إلا أننا لا نطالع جزءًا من الأجزاء الأخرى إلا ونجد فيه كلامًا عن المقاصد، بل لا يخلو مبحث من الحديث عن المقاصد، وخصوصًا باب الاجتهاد [1].

وليس كل من جاء بعد الإمام الشاطبي إلا وهو عيال عليه في باب المقاصد، وليس من المبالغة أن نعتبر أن بيده كانت نهاية علم المقاصد؛ لأن ما جاء من بعده ليس

---

(١) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٦٧ - ٧٠).

إلا تفريعًا وتفصيلًا لما جاء به الإمام الشاطبي. ويمكن أن نقول: إن علم مقاصد الشريعة يُبْتَدَأُ على يد الإمام الشافعي وينتهي على يد الإمام الشاطبي من حيث التأصيل والتقعيد.

كما نلاحظ أن هناك تشابهًا في المشروع التجديدي لأصول الفقه بين الإمام الشافعي والإمام الشاطبي؛ وذلك لأن الإمام الشاطبي جاء لتجديد ما جاء به الإمام الشافعي في تأصيل أصول الفقه. وسيتضح ذلك فيما يأتي بحول اللّٰه:

١ - التوفيق بين منهج الحنفية ومنهج المالكية في الأصول: معلوم أن الإمام الشافعي كان يجمع بين علم أهل الرأي وأهل الحديث، كما قال الإمام أحمد: « كانت أنفس أصحاب الحديث في أيدي أبي حنيفة ما تبرح حتى رأينا الشافعي، وكان أفقه الناس في كتاب اللّٰه وفي سنة رسوله، ما كان يكفيه قليل الطلب في الحديث » [١].

وقال أيضًا: « ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي بيننا » [٢]

قال الربيع: « وسألني (أي الشافعي) عن أهل مصر، فقلت: هم فرقتان: فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عليه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عليه. فقال: أرجو أن أقدم مصر إن شاء اللّٰه فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين. قال الربيع: ففعل ذلك واللّٰهِ حين دخل مصر » [٣].

كما قال الحافظ ابن حجر عن الإمام الشافعي: « وكانت رياسة الفقه بمكة قد انتهت إلى ابن جريج، فأخذ علمه عن أصحابه، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه ولازمه، وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حِمْلَ جَمَلٍ ليس فيه شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصل الأصول وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار » [٤].

---

(١) حلية الأولياء (٩/٩٨)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٤٣).

(٢) ترتيب المدارك (١/٩١)، الاعتصام (١/٢٢٦).

(٣) توالي التأسيس (ص ١٥٢).

(٤) توالي التأسيس في معالي محمد إدريس (ص ٧٣).

وأما الإمام الشاطبي فإنه قد بين في مقدمة « الموافقات » أنه جمع بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة (١).

٢ - بناء أصول الفقه على منهج الاستقراء: نلاحظ أن كتاب الرسالة مشحون بهذا المنهج، ومثال ذلك استقراء الإمام الشافعي جملة من النصوص في إثبات حجية القياس في البيان الخامس (٢). وأما الإمام الشاطبي نجده توسع في استعمال هذا المنهج، فإنه بَيَّنَ في مقدمة « الموافقات » أنه اعتمد على الاستقراءات الكلية (٣)، بل إنه بلغ بالاستقراء أن جعله خاصة كتابه. ومن هذا المنهج كان علم المقاصد.

٣ - تأصيل أصول الفقه لأجل العمل: امتازت الأصول التي وضعها الإمام الشافعي بأنها لم تكن قواعد نظرية، ولا فروضًا ذهنية، كالذي نراه في صنيع كُتَّاب الأصول الذين جاءوا من بعده، حيث أدخلوا في أصول الفقه مسائل لا ينبني عليها فقه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة أهي تكليف أم لا؟ ومسألة هل كان النبي ﷺ يتعبد بشرع أم لا؟ وغير ذلك من المسائل النظرية التي لا يترتب على الخلاف فيها عمل. وهذا ما نراه أيضًا عند الإمام الشاطبي حيث قال: «كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عَوْنًا فى ذلك، فوضعها فى أصول الفقه عارية... كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي » (٤).

٤ - تأصيل أصول الفقه لسد حاجة الأمة الإسلامية: ومن تتبع لبداية تدوين علم أصول الفقه يجد أن الإمام الشافعي كان يعالج مشكلة الأمة الإسلامية ويسد حاجتها في فهم النصوص الشرعية وكيفية التدين، وهذا كان السبب الرئيسي لتأليفه الرسالة، ولكن لما كانت حاجة الأمة في زمان الإمام الشاطبي ليست هي حاجتها في زمان الشافعي، كانت أصول الفقه تُدَوَّنُ بصيغة تسد بها حاجة الأمة، وحاجتها هذه المرة لماذا التَّدَيُّنُ؟ ومن هنا نشأت فكرة تدوين علم مقاصد الشريعة، وهو في حقيقة الأمر امتداد طبيعي لعلم أصول الفقه من « الخطأ » الذي وقع في تطور علم أصول الفقه

---

(١) الموافقات (١/ ١٠).

(٢) الرسالة (ص ٤٥ - ٤٧)

(٣) المصدر السابق (١/ ٩).

(٤) المصدر السابق (١/ ٣٧ - ٤٣) وما بعدها.

بعد الإمام الشافعي بسبب دخول علم المنطق إليه.

٥ - تأصيل مقاصد الشريعة في وضع الشريعة للإفهام: سبقت الإشارة إلى أن الإمام الشافعي قد أصل القصد الإفهامي في كتابه الرسالة، والأصوليون الذين جاءوا من بعده كادوا أن ينسوا هذا المقصد الأصيل، حتى جاء الإمام الشاطبي فقام بتجديده وإبرازه في علم أصول الفقه، مما جعل بعض الباحثين يظن أنه هو أول من أضاف هذا المقصد في هذا العلم [١]، والأمر ليس كذلك، بل الشاطبي كان ينقل حرفيًا من متن الرسالة في تأصيله للقصد الإفهامي [٢].

* * *
* *
*

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٧٠).

(٢) الرسالة (ص ٥٠) وما بعدها، والموافقات (ص ١٠١ - ١٠٤).

البَابُ الثَّانِي

أصول الإمام الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

الفصل الأول: علاقة الكتاب والسنة بمقاصد الشريعة.

الفصل الثاني: علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة.

الفصل الثالث: علاقة القياس بمقاصد الشريعة.

الفصل الرابع: قول الصحابي وعلاقته بمقاصد الشريعة.

الفصل الخامس: إبطال الإمام الشافعي للاستحسان وعلاقته بمقاصد الشريعة.

تمهيد

قال الإمام الشافعي: « والعلم طبقات شتَّى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولًا ولا نعلم له مخالفًا منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، الخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى » (١).

هذه هي طبقات العلم عند الإمام الشافعي في كتابه « الأم »، وقد اختار كثير من العلماء هذا الترتيب لأصوله.

ولكن قد وقفنا على ترتيب آخر للإمام الشافعي أكثر تفصيلًا كما ذكره الإمام الجويني وحَسَّنه، إلا أن فيه ذكر تقديم كليات الشرع ومصالحها العامة على الإجماع والقياس في الترتيب. وقد بينا وجه هذا التقديم، فلا داعي لإعادته هنا.

وقد لخص الإمام الغزالي هذا الترتيب الأخير بقوله: « قال الشافعي ﷺ: إذا رفعت إليه واقعة، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فَعَلَى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه، إذًا فَعَلَى الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصًا حكم به، وإن لم يعثر على لفظ من كتاب، ولا سنة، نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعًا عليها، اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعًا خاض في القياس.

ويلاحظ القواعد الكلية أولًا، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقل، يقدم قاعدة الردع على مراعاة الآلة، فإن عَدِمَ قاعدة كلية، نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر إلى قياس مخيل. فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد إن كان يؤمن بالله العزيز، ويعرف مآخذ الشرع.

---

(١) الأم (٧/٢٦٥).

هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي ﷺ، ولقد أخر الإجماع عن الأخبار، وذاك تأخير مرتبة لا تأخير عمل؛ إذ العمل به مقدم ولكن الخبر يتقدم في المرتبة عليه، فإن مستنده قبول الإجماع »[١].

* * *
* *
*

(١) المنخول (ص ٥٧٧، ٥٧٨).

الفَصْلُ الأوَّلُ

علاقة الكتاب والسنة بمقاصد الشريعة

تمهيد:

رتب الإمام الشافعي أصوله ووضع القرآن والسنة في أعلى المراتب وجعلهما في طبقة واحدة، وذلك في قوله: « والعلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتَتْ، ثم الثانية الإجماع... » [١].

وفي بداية هذا المبحث أريد أن أشير إلى جوامع القرآن والسنة؛ لكي تتبين لنا مقاصد الإمام الشافعي في جعلهما طبقة واحدة.

ومن أبرز جوامعهما:

١ - **جامع الحجية**: أي أنهما حجة على المسلمين ويجب عليهم العمل بمقتضاهما، والاحتكام إليهما، فهما مصدر الإسلام، لا يستغنى بأحدهما عن الآخر، وقد صارت هذه الحقيقة من المعلوم من الدين بالضرورة التي يعد جحودها كفرًا. وقد دل على حجيتهما معًا كل من القرآن والسنة والمعقول.

٢ - **جامع الأدلة**: أنهما يشتركان في إحالتهما على الأدلة الشرعية التي يحتاج إليها المجتهدون؛ إذ لولا إحالتهما عليها لم يكن الاجتهاد المبني عليهما شرعيًا. ومن الأدلة الشرعية التي أحالا عليها: الإجماع، والقياس، والاستصلاح، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع.

٣ - **جامع الأحكام**: أنهما يشتملان على نفس الأحكام، سواء كانت أحكامًا كلية [٢] أو أحكامًا جزئية [٣]، كما يشتركان في أنواع مجالاتها من أحكام اعتقادية وخُلُقِيَّةٍ وعملية.

٤ - **جامع الدلالة**: أنهما يشتملان على نفس الأنواع من دلالة النصوص، فمن

---

(١) الأم (٢٦٥/٧).

(٢) كحِلِّية الطيبات وتحريم الخبائث.

(٣) كوجوب الصلاة والزكاة.

نصوصها ما هو قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني الدلالة.

٥ - **جامع السنن:** أنهما يشتركان في اشتمالهما على السنن الاجتماعية التي تفسر أبرز ما يحدث في المجتمعات من تحول؛ أي القوانين التي تعلل حركة المجتمع وظواهره نشأةً وزوالًا، أو نهوضًا وسقوطًا، أو قوةً وضعفًا، وغيرها من التحولات.

٦ - **جامع الآيات:** أنهما يشتملان على آيات دالة على أن اللَّه خالق السموات والأرض وأن محمدًا رسول اللَّه ﷺ. وهي تلك النصوص التي تصف بعض دقائق خلق اللَّه مما لم يكن بإمكان أي إنسان معرفته قبل مرور أربعةَ عَشَرَ قرنًا على صدور النصوص المتضمنة لها.

٧ - **جامع التأكيد المتبادل:** مما يجمع القرآن والسنة من الصفات أن كل واحد منهما يؤكد الآخر، كتأكيد السنة للقرآن في الأمر بالصلاة والزكاة والحج ونحوها، وكما أكد القرآن للسنة في مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ ﴾ [الفرقان: ٦٨] الذي نزل بعد إجابة النبي ﷺ عن سؤال ابن مسعود: أي الذنب أعظم يا رسول الله؟ فقال: « **أن تدعو لله نِدًّا وهو خلقك** ». قال: ثم أي؟ قال: « **أن تقتل ولدك مخافةَ أن يطعم معك** ». قال: ثم أي؟ قال: « **أن تزاني حليلة جارك** » (١). فجاء كلام اللَّه مُصَدِّقًا لكلام رسول اللَّه ﷺ (٢).

* * *
* *
*

---

(١) متفق عليه. رواه البخاري في صحيحه - كتاب التوحيد - باب قول اللَّه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ﴾ [المائدة: ٦٧]، ومسلم في صحيحه - كتاب الإيمان - باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده.

(٢) القرآن والسنة وجوامعهما وفوارقهما، للدكتور زيد بو شعراء (مقرر جامعي في مادة أصول الفقه) جامعة ابن طفيل، القنيطرة، سنة (١٩٩٩م).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

علاقة الكتاب بمقاصد الشريعة

يمكن الحديث عن علاقة الكتاب بالمقاصد عند الإمام الشافعي **من جانبين:**

أولًا: من حيث تأصيل الإمام الشافعي لمقاصدية القرآن الكريم وبيانه لتأصيل القرآن لمجموعة من المقاصد الشرعية؛ إذ إن كتاب اللَّه هو المصدر الأساسي لنصوص الشريعة ومقاصدها.

ثانيًا: من حيث بيان الإمام الشافعي أهمية مقاصد الشارع للإفهام في فهم القرآن.

وتفصيل ذلك في **هذين المطلبين:**

المَطلَبُ الأَوَّلُ

تأصيل الإمام الشافعي لمقاصدية القرآن الكريم

لما كان قصد الإمام الشافعي في تأليف « الرسالة » هو بيان معاني القرآن فإن أول ما بدأ به كتابه هو بيان مقاصد القرآن. ومن تتبع مقدمته يجد ذلك واضحًا جليًّا.

ومن ذلك قول الإمام الشافعي: «وأنزل عليه - أي محمد ﷺ - ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢] فنقلهم من الكفر والعمى، إلى الضياء والهدى، وبيَّن فيه ما أحَلَّ منًّا بالتوسعة على خلقه، وما حرّم لما هو أعلم به من حظهم في الكف عنهم في الآخرة والأولى، وابتلى طاعتهم بأن تعبَّدهم بقولٍ وعملٍ، وإمساكٍ عن محارمَ حماهموها، وأثابهم على طاعته من الخلود في جنته والنجاة من نقمته ما عظُمت به نعمته جل ثناؤه، وأعلمهم ما أوجب على أهل معصيته من خلاف ما أوجب لأهل طاعته، ووعظهم بالأخبار عمن كان قبلهم... فكل ما أنزل في كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة، عَلِمَهُ من علمه وجَهِلَهُ من جهله، لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه...

فإن من أدرك علم أحكام اللَّه في كتابه نصًّا واستدلالًا ووفقه اللَّه للقول والعمل

بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَبُ، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة... فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال الله تبارك وتعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ [إبراهيم: ١] وقال: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤] وقال: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩]. وقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢] »(١).

وتتبين من هذه المقدمة العلمية التي وضعها الإمام الشافعي في رسالته أمور تنبغي الإشارة إليها، وهي كالآتي:

١ - بيان الإمام الشافعي لمقاصد القرآن بالإجمال، وهي نقل الناس من الكفر إلى الهدى.

٢ - بيان الإمام الشافعي لمقاصد أحكام القرآن، وهي التوسعة على خلق الله وإقامة مصالحهم الدنيوية والأخروية.

٣ - استنباط الإمام الشافعي لقاعدة أساسية من قواعد المقاصد، وهي: « كل ما أنزل الله في كتابه رحمة وحجة ». وهذه القاعدة تستنبط من استقراء الإمام الشافعي لكليات الشريعة وجزئياتها، فهي خير دليل على استيعاب الإمام الشافعي قواعد المقاصد فهمًا وتأصيلًا.

المطلب الثاني

بيان الإمام الشافعي أهمية القصد الإفهامي لفهم القرآن

وقد ذكر الإمام الشافعي أهمية القصد الإفهامي لفهم القرآن، فقال: « ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء حلّ ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب

---

(١) الرسالة، الفقرات (٤٠ - ٥٢).

أو السنة أو الإجماع أو القياس... وفي العلم وجهان الإجماع والاختلاف... ومن جماع علم كتاب اللّٰه العلم بأن جميع كتاب اللّٰه إنما نزل بلسان العرب.

فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا اللّٰه وأن محمدًا عبدُه ورسوله، ويتلوَ به كتابَ اللّٰه، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهُّد وغير ذلك، وما ازداد من العلم باللسان الذي جعل اللّٰه لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرًا له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها ويأتي البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعًا فيما افترض عليه ونُدِبَ إليه لا متبوعًا.

وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يَعْلَمُ مِن إيضاحِ جُمَلِ عِلْمِ الكتاب أَحَدٌ جهل سَعَةَ لِسَانِ العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها.

فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه، وإدراكُ نافلة خيرٍ لا يدعُها إلا من سَفِهَ نفسه وتَرَكَ موضع حَظّه، وكان يجمع مع النصيحة لهم قيامًا بإيضاح حق، وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة اللّٰه وطاعة اللّٰه، جامعة للخير » [(١)].

ثم قال: « فإنما خاطب اللّٰه بكتابه العرب بلسانها، على ما تَعرفُ من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطبَ بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يراد به العام ويَدخُله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامًّا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

وتبتدئُ الشيءَ من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيءَ يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تُعَرِّفُهُ بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعَرِّفُ الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها؛ لانفراد أهل علمها به، دون أهل

---

(١) الرسالة: فقرات (١٢٠ - ١٧٠).

جهالتها، وتسمي الشيءَ الواحدَ بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة.

هذه الوجوه التي وصفتُ اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفةً واضحةً عندها، ومستنكرًا عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلُّف ما يُجهل بعضُه.

ومن تكلَّف ما جهِل وما لم تُثبِتْه معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودةٍ - واللَّهُ أعلم - وكان بِخَطَئِه غيرَ معذورٍ، إذا ما نطق فيما لا يُحِيطُ علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه » (١).

وهذه النصوص تبين لنا أهمية القصد الإفهامي لفهم القرآن (٢)، ومن ثم ندرك العلاقة بين مقاصد الشريعة والقرآن الكريم كما بينها الإمام الشافعي.

* * *
* *
*

---

(١) الرسالة (ص ٥١ - ٥٣).

(٢) انظر: الباب الأول في بيان تأصيل الإمام الشافعي للقصد الإفهامي.

المَبْحَثُ الثَّاني

علاقة السنة بمقاصد الشريعة

الحديث عن علاقة السنة بالمقاصد عند الإمام الشافعي كحديث علاقة الكتاب بالمقاصد، **إلا أنه يمكن بيان مقاصد السنة النبوية ووظيفتها من خلال أقسامها الثلاثة:**

١ - سنة موافقة للقرآن الكريم ومؤكدة له: فهذا القسم جاء بموافقة القرآن من غير زيادة أو نقصان، وذلك كقوله ﷺ: « **بني الإسلام على خمس...** »[١] ثم ذكر ما قرر في القرآن من قبل الشهادتين وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج.

٢ - سنة مبيِّنة للقرآن: تخصِّص عمومه، وتقيِّد إطلاقه، وتبيِّنُ مجمله، وتوضح مُشْكِلَه. وهذا القسم كثير وغالب كالأحاديث القولية والفعلية التي بينتْ هيئاتِ الصلاة ومقاديرَ الزكوات... ونحوها.

٣ - سنة مستقلة: جاءت بأحكام لم يَرِدْ لها ذكر في القرآن كالنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها [٢].

والسنة بأقسامها الثلاثة الآنفة الذكر لا بد منها لفهم مقاصد الشريعة. وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

١ - أن الشريعة مبناها على الكتاب والسنة، والمقصود بمقاصد الشريعة مقاصد الكتاب والسنة، فإذا أغفل الناظر في المقاصد النظر في السنة فقد أغفل جزءًا من الشريعة لم يتعرف على مقاصده؛ لأنه لا يستطيع معرفة القواعد العامة والمقاصد الكلية إلَّا بعد النظر في الشريعة كاملة كتابًا وسنة.

قال الإمام الشاطبي: «وقد كَمُلتْ قواعد الشريعة في القرآن والسنة، فلم يختلف

---

(١) متفق عليه.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، حديث (٥١٠٨ - ٥١١١) ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، حديث (٣٣ - ٣٧).

عنها شيء، والاستقراء يُبَيِّنُ ذلك، ويَسْهُل على من هو عالم بالكتاب والسنة » [١].

٢ - أن السنة مبينة للمراد من الكتاب، كما قال تبارك وتعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ [الروم: ٢٠].

وذلك يشمل بيان مقاصد بعض الأحكام التي لم ينصَّ القرآن على مقاصدها، ولم يبين غايتها، كما يشمل زيادة إيضاح وبيان للمقاصد التي ذكرها القرآن وذكر مقاصد أخرى له. ومن الأحكام التي ورَدَت في القرآن، وبيَّنَتِ السنة مقاصدَها حكم النكاح، فقد جاء في القرآن بيان بعض مقاصده كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [الروم: ٢١].

وجاءت السنة فزادت مقاصد أخرى لم تذكر في القرآن، حيث قال ﷺ: « **يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج...** » [٢].

٣ - أن أعلم الناس بمقاصد القرآن ومراميه من أنزل عليه وهو رسول الله ﷺ، وإذا كان الأمر كذلك كانت الحاجة ماسة إلى الاطلاع على أقواله ﷺ المبينة لنصوص الكتاب؛ لمعرفة مقاصدها.

وهذا فيما يتعلق بالسنة المبينة.

٤ - أن السنة استقلت ببعض الأحكام التي لم توجد في القرآن، والحاجة إلى مثل هذا النوع ماسة في معرفة المقاصد؛ لأنها جاءت بأحكام جديدة ليست موجودة في القرآن، وبينت مقاصدها، فالباحث في المقاصد يحتاج إلى أن يعرف الأحكام التي وَرَدَتْ في السنة المستقلة مقرونة بمقاصدها، كما يحتاج إلى البحث عن مقاصد الأحكام الأخرى التي لم يُنَصَّ على مقاصدها، ومن بيان السنة لمقاصد ما ورد في السنة المستقلة من الأحكام الجزئية قوله ﷺ: « ... **إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن** » [٣]. وذلك بعد نهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها.

(١) الموافقات (٤/٢٩).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب من استطاع الباءة فليتزوج، وباب من لم يستطع الباءة فليصم، حديث رقم (٥٠٦٥، ٥٠٦٦) ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، حديث (١٤٠٠).

(٣) أخرجه ابن حبان وابن عبد البر في التمهيد، وانظر: تلخيص الحبير (٣/١٩٢).

٥ - أما السنة الموافقة أو المؤكدة فتفيد في معرفة المقاصد من جهة أن تكاثر النصوص وتواردها على معنًى واحد يعطي أهمية لذلك المعنى، ويزيد تقويةً وتأكيدًا، ويُظهر قصْد الشارع إليه، وبهذا تظهر أهمية السنة بأقسامها الثلاثة السابقة في معرفة المقاصد وإيضاح مُجْمَلها [1].

* * *

* *

*

---

(١) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٤٩٤ - ٤٩٨).

الفَصْلُ الثَّانِي

علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة

تمهيد:

سئل الإمام الحسين الكرابيسي: « ما تقول في الشافعي؟ فقال: ما أقول في رجل ابتدأ في أفواه الناس الكتاب والسنة والاتفاق؟!! ما كنا ندري ما الكتاب والسنة والإجماع - نحن ولا الأولون - حتى سمعناه من الشافعي الكتاب والسنة والإجماع » (١).

ويبدو لكثير من الناس أن ترتيب الأدلة الشرعية على هذا النحو الذي وصف الكرابيسي « الكتاب والسنة والإجماع » قد كان قائمًا متداولًا قبل الشافعي، ولكن الحقيقة أن ضبط مفهوم الإجماع وتحديد موقعه ضمن البناء الأصولي العام هو إنجاز من الإنجازات التي فتح اللَّه بها للأمة الإسلامية على يد الإمام الشافعي رحمة اللَّه عليه وبركاته.

وأن الأمة تلقَّت إنجازه هذا بالقبول، وتداولته الأفواه بما يتداول به الناس هذا المصطلح بمفهومه المتداول إلى اليوم، في حياة الشافعي نفسه، وأن العلماء الذين جاؤوا من بعده قد اشتغلوا في موضوع الإجماع بهامش إعماله يشرحون ويستنبطون، وقد يصيبون في فهم قصده وقد يخطئون.

فلا شك أن العلماء قبل الشافعي كانوا يقولون « الكتاب والسنة »، وأنه لم يكن منهم عالم، ولا يكون عالم أبدًا، إلا عالـمًا بالكتاب والسنة. وما وضعه الشافعي في أفواه الناس هو إضافة « الإجماع » إلى الكتاب والسنة.

وما ذكره الكرابيسي بالمعنى الذي فسر به، هو ما يشهد له قول الشافعي نفسه في رده على الطائفة الذين أبطلوا الأحاديث كلها وقالوا نأخذ بالإجماع، وبيانه أن مصطلح الإجماع نفسه مصطلح استحدثته هذه الطائفة، ولم يكن معروفًا قبلهم،

(١) آداب الشافعي ومناقبه (ص ٤٣).

حيث يقول: « إن دعوى الاجتماع في كل الأحكام ليست كما ادعى من ادعى ما وصفت من هذا ونظائر له أكثر منه، وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول اللّٰه ﷺ، ولا التابعين، ولا القرن الذين من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم، إلا حديثًا من الزمان، فإن قائلًا قال فيه بمعنى لم أعلم أحدًا من أهل العلم عرفه، وقد حفظت عن عدد منهم إبطاله.

قال الشافعي: ومتى كانت عامة من أهل العلم في دهر بالبلدان على شيء، أو عامة قبلهم قيل « يحفظ عن فلان وفلان كذا » و « لم نعلم لهم مخالفًا »، ونأخذ به، ولا نزعم أنه قول الناس كلهم؛ لأنا لا نعرف من قاله من الناس إلا من سمعناه منه أو عنه. قال: وما وصفت من هذا قول من حفظت عنه من أهل العلم نصًّا واستدلالًا » (١).

ويمكننا هنا أن نزكي قول الشافعي بشأن مصطلح الإجماع تزكية مبينة على الاستقراء التام لعينة مصطفاة تشتمل من حيث القائلين وموضوع القول على جميع المواصفات التي تسمح بإعطاء حكم عام بالنسبة لاستعمال مثل هذا المصطلح عند الأجيال السابقة لعصر الشافعي من أهل العلم. وهذه العينة هي عينة كلام الإمام مالك في الموطأ وكلام جميع من روى عنهم في هذا الكتاب من الصحابة والتابعين رضوان اللّٰه عليهم أجمعين، فبناء على إحصاء ألفاظ الموطأ نجد أنه لم يرد في هذا الكتاب استعمال لفظ « الإجماع » مطلقًا، سواء بصيغة المصدر « إجماع » أو بصيغة الفعل « أجمع »، وذكرت ثمة بأن ما يوجد من ذلك بصيغة الفعل إنما أتى بمعنى العزم لا بمعنى الاتفاق.

ومع وعي الشافعي بأن مصطلح الإجماع مصطلحٌ حادثٌ، لم يستعمله أحد سلف الأمة، فإنه لم يكن له من سبيل إلى سحبه من التداول؛ كما أن ذلك لم يكن من المجدي في شيء؛ لأنه قد كان موجودًا فعلًا كمفهوم يقارب معنى هذا اللفظ، وإن لم يعبر عنه السلف بهذا المصطلح.

---

(١) الأم (١٥٣/١).

ولذلك فإن الشافعي قد قسم جهوده في موضوع الإجماع إلى قسمين: أولهما جهود البناء والملء، بحيث أسس من تعريف الإجماع ما يضمن تداوله في انسجام تام مع أدلة الكتاب والسنة والقياس، وثانيهما جهود الهدم والإفراغ بحيث ينتفي معها من التداول كل استغلال لمصطلح الإجماع في كل دعوى من الدعاوى المغرضة التي لم تكن ترمي في الحقيقة إلا لمحاربة السنة [1]. ونتناول في هذا الفصل مبحثين على النحو التالي:

* * *
* *
*

(١) انظر: مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي، للدكتور إدريس الفاسي (ص ٢١٥ - ٢٢١) بتصرف.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي

لقد عرف الإمام الشافعي الإجماع بعدة طرائق، منها:

الطريقة الأولى: التعريف بالضد:

والقصد من هذه الطريقة في التعريف هو الفصل بين المفاهيم داخل المجال الواحد. قال الإمام الشافعي: «وفي العلم وجهان: الإجماع والاختلاف » [(١)]. وهذه عبارة مبتدأة لهذا المعنى، واضحة في الحد المبدئي للإجماع بأنه « انتفاء الخلاف ».

ووردت عنده عبارة أوضح في بعض الأمر من هذا، وإن كانت إنما جاءت عَرَضًا خلال سياق خاص، وهي قوله: « ... الإجماع ضد الخلاف، فلا يقال إجماع إلا لما لا خلاف فيه... » [(٢)]. فالعبارة الأولى تسمح بتقدير حد وسط بين الإجماع والاختلاف، أما الثانية فهي نص في أنه لا وسط بينهما.

ثم قرر الشافعي ضابط هذا الباب في نص السياق فقال: « .. واجعل ما وصفنا على هذا الباب كافيًا لك لا على ما سواه، إذا أردت أن تقول: « أجمع الناس » فإن كانوا لم يختلفوا فقله، وإن كانوا اختلفوا فلا تقله، فإن الصدق في غيره » [(٣)].

وقد جاء هذا التقرير الصارم في معرض رد الشافعي على دعوى الإجماع مع خلاف ما اعتبره أكثر وأشهر وأظهر، فجاء تقريره انفعاليًا بالنسبة لما ضبطه في موضع آخر حيث قال: « ... ولا أقول إجماع إلا حيث لا يدفع أحد أنه إجماع » [(٤)].

وما قرره في العبارة الأخيرة أنسب؛ لأن متعلقه الحِجَاجُ بالدليل إيجابًا ونفيًا، نظرًا لمدلول كلمة « الدفع » فهي عبارة عن نفي دليل الخصم في أثناء المناظرة، ومؤداها الحكم بالخطأ أو الصواب. وأما العبارة السابقة فمتعلقها الخبر عن واقع الأمر، ومؤداها كما صرح به الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب، وهو فرق دقيق، وأصله الفرق في القصد.

---

(١) الرسالة: فقرة (١٢٦).
(٢، ٣) الأم (١٣٨/١).
(٤) المصدر السابق (٢٦٧/٧).

الطريقة الثانية: التعريف بالرتبة:

لئن كان ما يدخله الإجماع والاختلاف يحتمل أن يكون حكمًا، ويحتمل أن يكون دليلًا، فإنه في هذه الطريقة ينتقل بنا إلى نقل الإجماع في سياقه المفهومي الخاص الذي اكتسبه كحكم من صفة الاتفاق على القول بموجبه، وهو موقعه ضمن الأدلة الشرعية.

قال الإمام الشافعي: « ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء: حلٌّ ولا حرُم، إلا من جهة العلم. وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس » (١).

ومن الواضح هنا أن المقصود بجهة العلم هو الدليل الشرعي، وكون الإجماع « جهة من العلم » هي الخاصية الجامعة في هذا التعريف، والتسلسل المعرف من جهة التمييز أو المنع في هذا النص هو: ترتيب رقمي من ثلاثة عناصر، يقع الإجماع في مرتبتها الثانية بعد الخبر وقبل القياس.

ويفصل الشافعي « جهة العلم » في موضع آخر بقوله: «والعلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولًا ولا نعلم له مخالفًا منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، الخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى » (٢).

والبيان المتحصل من هذا النص على ثلاثة أنواع: بيان تأكيد، وبيان إضافة، وبيان تفسير: أما بيان التأكيد فهو أنه يضع هنا أرقامًا لما استنتج من مجرد العطف في النص السابق، ويقرن هذا التفسير المرقم بقاعدة وظيفية تجعله في غاية التأكيد، وهو قوله: « وإنما يؤخذ العلم من أعلى ».

وأما بيان الإضافة فهو زيادة طبقتين بين الإجماع والقياس سكت عنهما في النص السابق، والطبقتان معًا ملتبستان بالإجماع، ومعدودتان في مسائله، وأما بيان التفسير فهو ما يستفاد من قوله عن الإجماع إنه « ما ليس فيه كتاب ولا سنة ». وهذا تفسير لمعنى الإجماع زائد على مجرد ترتيبه ضمن الأدلة الشرعية.

---

(١) الرسالة: فقرة (١٢٠).

(٢) الأم (٧/٢٦٥).

الطريقة الثالثة: التعريف بالعبارة:

وردت عند الشافعي عبارة معرفة للإجماع وهي قوله: « ما اجتمع الناس عليه مما ليس فيه نص حكم لله ولم يحكوه عن النبي ﷺ » (١).

وهذه العبارة محكومة بما مضى من الطريقتين السابقتين في تعريف الإجماع عند الإمام الشافعي، فهما في حكم السياق العام الذي تقع في ضمنه.

وهذه العبارة تنقسم إجمالًا إلى قسمين: **أحدهما**: يعبر عن حقيقة الإجماع في نفسه. **والثاني**: يعبر عن ميزة الإجماع التي تفصله عن غيره، مما يشاكله في خاصيته. فلا يصار إلى الإجماع فيما فيه نص حكم لله أو حكاية عن رسول الله ﷺ.

وقد تأكد القسم الثاني هنا بعدما أشير إليه في الترتيب الثاني المذكور في خلال ما تقدم من الطريقة الثانية في التعريف؛ أي قول الشافعي الذي سبق الإشارة إليه إنه من بيان التفسير، وهو أن موضوع الإجماع « ما ليس فيه كتاب ولا سنة ».

والملاحظ أن الشافعي عبَّر عن فاعل الإجماع هنا بلفظ « الناس »، وهو أعم ما رأيته في هذا الموضوع، ولو اختار التعبير بلفظ العلماء أو ما في معناه لقلنا إنه يعتبر الخصوصية العلمية للمجمعين، ولو اختار التعبير بلفظ الأمة أو ما في معناه لقلنا إنه يعتبر الخصوصية الإيمانية للمجمعين وهي أصل اعتبار الإجماع (٢).

ولعل المراد من تعبيره بلفظ « الناس » هنا هم المسلمون، هذا ما يفهم من السياق الذي تحدث فيه الإمام الشافعي، ولم يتحدث مطلقًا في هذا السياق عن إجماع غير المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم.

ويؤكد هذا ما قاله بعد في نفس الموضوع: « ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمِرَ بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله » (٣). والله أعلم.

---

(١) الرسالة: فقرة (١٣٠٩).

(٢) انظر: مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي، لإدريس الفاسي (ص ٢٢٢ - ٢٢٨) بتصرف.

(٣) المصدر السابق: فقرة (١٣٢٠).

المبحث الثاني

علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة

ونتناوله في مطلبين على الوجه التالي:

المطلب الأول

مقاصديّة الإجماع

الإجماع هو دليل تثبت بمقتضاه الأحكام وعللها ومقاصدها ابتدائيًا، أو انتقالًا من الظن إلى القطع؛ أي أن الإجماع قد يثبت ما لم يثبته النص مباشرة، أو أنه يثبت بصورة قطعية ما أثبته النص على سبيل الظن والاحتمال، فيكون دور الإجماع عندئذ متمثلًا في تقوية الحكم الظني والقطع به وإخراجه من دائرة الاحتمالات والتأويل (١).

فالإجماع كما ذكرنا دليل لمعرفة الأحكام ومعرفة عللها ومقاصدها المنوطة بها، وهو أحيانًا يثبت ما هو قطعي يقيني من تلك العلل والمقاصد؛ إذ يخرجها من دائرة الظنون والاحتمال إلى دائرة القطع واليقين والتسليم، وأوضح شاهد على ذلك جمع القرآن الكريم وكتابته لمقصد حفظه من الضياع وصيانته من التحريف، وجواز الاستصناع لما فيه المنافع العائدة على المستصْنِع والمستَصنَع له...

والخلاصة من كل ذلك أن العمل بالإجماع هو عمل بالمقاصد والعلل والحكم التي انعقد الإجماع على أحكامها، ويضاف إلى ذلك طابع القطع واليقين لتلك المقاصد والعلل والحِكَم، باعتبارها قد صارت وثبتت بالإجماع عليها، والاتفاق على أنها حجة معتبرة وحق مقطوع به.

وللإجماع جوانب مقاصدية أخرى من جهة مستنده أو سنده، تتمثل فيما جوزه بعض العلماء من إمكانية استناد الإجماع إلى القياس والمصلحة المرسلة وغيرها من الأدلة، بناء على حجية تلك المصادر وشرعيتها، وعلى أن الإجماع يعمل على

---

(١) بداية المجتهد، لابن رشد (١/٣٢٨، ٣٢٩).

قطعيتها والتسليم بها وإبعاد الخلاف إزاءها أو تقليصه وتنقيصه.

فاستناد الإجماع إلى القياس والمصلحة المرسلة وغيرها، برهان ساطع على مراعاة ما يتعلق بتلك الأدلة من علل ومقاصد ومنافع، فالإجماع على تحريم شحم الخنزير، قياسًا على لحمه، ومراعاة لنفس حكمة تحريم اللحم، والتي هي تجنب النجاسة والقذارة والضرر، والإجماع على منع القضاء زمن الجوع، قياسًا على منعه زمن الغضب، والتي هي درء ما يشغل القاضي عن تحقيق العدل والوقوع في الظلم والتعدِّي، وكذلك قتل الجماعة بالواحد؛ عملًا بمصلحة حفظ النفوس؛ إذ التهاون بقتل الجماعة المشتركة في قتل واحد من الناس ذريعة إلى هتك حياة الناس، وإزهاق أرواحهم (١).

فكل تلك الإجماعات وغيرها التي استندت إلى القياس والمصلحة المرسلة، إنما أقرت نفس مقاصد ذلك القياس وتلك المصلحة، وزادتها طابع القطع واليقين، أو غلبة الظن الغالب والراجح.

كما تتجلَّى الناحية المقاصديَّة للإجماع من خلال اعتماده على قاعدة: « أقل ما قيل »، باعتبارها ضربًا من ضروبه التي يجوز انعقاد الإجماع عليها، ومفاد تلك القاعدة أن العلماء إذا تفاوتوا في أمر وتراوحت أقوالهم بين الأخذ بالأقل المجمع عليه (٢)، فالإجماع على الأقل تثبيت لمبدأ براءة الذمة، وأصلية التخفيف، ورفع الحرج عن المكلفين، وملازمة الاحتياط في الدين والنفوس والأعراض والأموال ومنع التكليف بما زاد على الأقل بدون دليل (٣).

المَطْلَبُ الثَّاني

علاقة الإجماع بمقاصد الشريعة

تظهر أهمية الإجماع في المقاصد من حيث كونه مصدرًا من مصادر التعرف

---

(١) انظر: أمثلة أخرى في إعلام الموقعين، لابن القيم (١/٢٠٥، ٢٠٦).

(٢) إحكام الفصول، للباجي (ص ٦٩٩).

(٣) الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (١/١١٥، ١١٦).

عليها؛ حيث إن من طرق معرفة المقاصد أنها تعرف بمعرفة مسالك العلة، ومن أهم مسالك العلة الإجماع.

وأيضًا: المقاصد التي يحصل الإجماع عليها تكون أقوى من المقاصد التي يختلف فيها، وهذا له أهميته في الترجيح بين المقاصد.

فتظهر بهذا أهمية الإجماع للمقاصد من ناحيتين: من ناحية التعرف عليها، ومن ناحية تقويتها [١].

بعد كل ما سبق تتضح علاقة المقاصد بالإجماع في الأمور التالية:

١ - أن أهل الإجماع هم شهداء اللّه في الأرض، ولا يتفقون إلَّا على خير وصلاح، ولا يجتمعون على ضلالة، ومن كان كذلك لابد أن يكون عالمًا بمقاصد الشريعة وغاياتها، فالعلم بها شرط في المجتهدين؛ لأنها تمثل عنصرًا رئيسًا في تكوينهم وتعيينهم.

٢ - الإجماع يؤكد دلالة الكتاب والسنة، فهو مؤكد ومرسخ لما فيهما من مقاصدَ وحِكَمْ.

٣ - من أدلة إثبات المقاصد ورعايتها الإجماع على ذلك، سواء إجماع المسلمين أو إجماع الشرائع السابقة.

٤ - عدم الأخذ بالإجماع وعدم اعتباره دليلًا وحجةً يمثل مناقضة لمقصود الشارع، وإهدارًا عظيمًا لِرَافد من روافد المقاصد.

٥ - من أبرز علاقة المقاصد بالإجماع، أنه يعتبر مسلكًا من مسالك معرفة العلل؛ إذ يمثل الإجماع مُدْرَكًا وسبيلًا إلى معرفة المقاصد والاهتداء إليها [٢].

* * *
* *
*

---

(١) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٥١٥).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٣١).

الفَصْلُ الثَّالِثُ

علاقة القياس بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي

تمهيد:

لم يكن القياس أو الرأي عمومًا غريبًا في أيام الصحابة والتابعين ﷺ، وكان رائد حركة الرأي فيهم الفاروق عمر ﷺ، ثم أخذت تتسع وتتوسع حتى أصبحت له مدرسة خاصة عرفت بمدرسة « أهل الرأي » تحت زعامة الإمام أبي حنيفة رحمه اللّٰه تعالى.

ولكن حتى ذلك الحين لم يكن للقياس حدود واضحة المعالم، فلم تكن له قواعد ثابتة تبين حدوده وتفصل جزئياته، حتى جاء مهندس أصولي بارع نظم حركة المرور فيه تنظيمًا دقيقًا وبيّن حدوده وطرقه وكيفياته، ورسم معالمه، ووضح شروطه وموانعه وقوته ومرتبته وأشخاصه وصحيحه وفاسده، وهذا المهندس الأصولي البارع هو الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فحاز ذلك إعجاب الجميع وتقديرهم وثناءهم.

قال الإمام الرازي في كتابه « مناقب الشافعي » [(١)]: « ومن لطائف صنع الشافعي في هذا العلم، أنه جعل القياس على ثلاثة أقسام ».

وقال فضيلة الشيخ أبو زهرة: « أول من تكلم في القياس ضابطًا لقواعده، مبيّنًا أسسه هو الشافعي، لقد كان الفقهاء قبله وفي عصره يتكلمون في الرأي، ولم يتجهوا إلى بيان حدوده، وبيان الذي يعتمد عليه؛ أي لم يضعوا حدًّا بين الرأي الصحيح، وغير الصحيح، وإن تكلموا في ذلك، فهم لم يضعوا الحدود ويُقَعِّدوا القواعد ويؤصِّلوا الأصول، حتى إذا كان دور الشافعي قعد القواعد للرأي الذي يعتقده صحيحًا، والاستنباطات التي لا تكون صحيحة، فرسم حدود القياس، ورتب مراتبه، وقوة الفقه المبني على القياس بالنسبة إلى الفقه المأخوذ من النص، ثم بين الشروط التي يجب توافرها في الفقيه الذي يقيس، ثم يميز القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأي التي يراها جميعًا فاسدة ما عدا القياس، وبذلك كان للشافعي فضل السبق في بيان حقيقة هذا الباب من العلم، وقد فتح الطريق لمن بعده فسلكوه » [(٢)].

---

(١) مناقب الشافعي (ص ٥٥).

(٢) الشافعي حياته وعصره – آراؤه وفقهه (ص ٢٤١).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم القياس عند الإمام الشافعي

يمكن تقسيم كلام الإمام الشافعي في هذا الموضوع إلى النقاط التالية [١]:

١ - تعريف القياس، ومتى يجوز؟ وعلام يكون؟

٢ - مرتبة القياس من حيث الدلالة على الحكم.

٣ - الدليل على حجية القياس.

٤ - العلاقة بين القياس والاجتهاد، والعلاقة بين القياس والاستحسان.

٥ - أشخاص القياس.

٦ - أنواع القياس.

ونتناول هذه النقاط في المطالب التالية على النحو التالي:

المَطلَبُ الأَوَّلُ

تعريف القياس عند الإمام الشافعي

عرف الإمام الشافعي ﷺ القياس بأنه: ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة [٢].

وذكر أن القياس لا يجوز إلا فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة أو إجماع؛ لأن ما كان فيه نص كتاب فالكتاب هو الحجة، ويقال فيه: « هذا حكم الله ». وما كان فيه نص سنة فالسنة هي الحجة ويقال له: « هذا حكم رسول الله » ، ولا دخل للقياس فيهما، وما أجمع عليه فالإجماع هو الحجة، ولا يكون القياس إلا على طلب عين قائمة مغيبة بدلالة.

قال في الرسالة: « والقياس ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب

---

(١) الإمام الشافعي، للنحراوي (ص ٣٨٧ - ٤٠٤).

(٢) الرسالة: فقرة (١٢٢).

أو السنة؛ لأنهما علم الحق المفترض طلبه » [١].

وفي الرسالة: « قال - أي السائل - فمن أين قلت: يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ أفالقياس نص خبر لازم؟

قلت - أي الشافعي-: لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب « هذا حكم اللَّه »، وفي كل ما كان نص السنة « هذا حكم رسول الله » ولم نقل له قياس » [٢].

وفيها: « لا يكون الاجتهاد أبدًا إلا على طلب عين قائمة مغيبة بدلالة، وأنه قد يسع الاختلاف من له الاجتهاد» [٣].

وفيها أيضًا: « والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها أو تشبيه على عين قائمة » [٤].

المطلب الثاني

مرتبة القياس من حيث الدلالة على الحكم عند الإمام الشافعي

جعل الإمام الشافعي ﷺ القياس في المرتبة الرابعة من بين الأدلة في الشرف والقوة، وذلك بعد كتاب اللَّه والسنة والإجماع. ولا يقال إن الإجماع قد يكون عن قياس؛ إذ لا يلزم من كونه مستندًا للإجماع أن يكون أقوى منه؛ لأن الإجماع ولو عن قياس أو خبر آحاد قطعي الدلالة؛ لدلالة أدلة الإجماع على قطعيته.

قال في الرسالة: « العلم من وجوه منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نص حكم للَّه أو سنة لرسول اللَّه **نقلها العامة عن العامة**، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أُحِلَّ أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام. وهذا الذي لا يَسَعُ أحدًا عندنا جهله ولا الشك فيه.

وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يكلِّفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبر عن رسول اللَّه بها. وهذا اللازم

---

(١) الرسالة: فقرة (١٢٢).
(٢) المصدر السابق: فقرة (١٣٢١، ١٣٢٢).
(٣) المصدر السابق: فقرة (١٤٤٣).
(٤) المصدر السابق: فقرة (١٤٥٦).

لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نقتل بشاهدين، وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلط.

وعلم إجماع.

وعلم اجتهاد بقياس، على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قَايِسِه [١]، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله » [٢].

وقال: « ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وُجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز » [٣].

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

الدليل على حجية القياس عند الإمام الشافعي

ذكر الإمام الشافعي رحمه الله أدلة كثيرة على حجية القياس ما بين نقلية وعقلية، **نذكر بعضًا منها هنا:**

١ - إن كل ما وجد ويَجِدُّ من أحداث ونوازل ففيه حكم الله سبحانه وتعالى؛ لأن الشريعة الإسلامية عامة لا تختص بمكان دون مكان ولا بزمان دون زمان، وحكم الله فيه إما أن يكون منصوصًا عليه بعينه في الكتاب والسنة وهذا ظاهر، وإما أن لا يكون كذلك ولكن فيهما ما يدل ويشير إليه من قريب أو بعيد، ولا يهتدي إليه إلا من له أهلية خاصة؛ لذلك هؤلاء هم المجتهدون وآلتهم هي القياس والاجتهاد.

قال في الرسالة: « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دِلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه: طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس » [٤].

---

(١) قال الصيرفي: أراد - أي الشافعي - أنه ليس حقًّا في الظاهر حتى يلزم بظاهر الأدلة، ويجوز الخلاف فيه، ولو كان قطعيًّا لم يقع فيه خلاف. البحر المحيط (٥/٢٨). فالقياس عند الشافعي ظني الدلالة، وليس قطعيًّا فيها.

(٢) الرسالة: فقرة (١٣٢٨ - ١٣٣٢).

(٣) المصدر السابق: فقرة (١٨١٧).

(٤) المصدر السابق: فقرة (١٣٢٦).

٢ - قال رسول الله ﷺ: « **إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر** »(١).

فالمجتهد لا يكلف عليه بإصابة عين الحق في عين الله تعالى فيما اجتهد فيه، وإنما طلب منه أن يصيب الحق في الظاهر قدر طاقته، فالقاضي مثلًا قد يقتل المتهم بشهادة الشهود والأمارات الدالة على صدقهم، وقد يكونون كاذبين أو مخطئين، ولكنه عمل بمقتضى ما ظهر له وترك لله الباطن.

والمصلي في المسجد الحرام عليه أن يصيب عين الكعبة في اتجاهه؛ لأن علمه بها علم إحاطة، أما المصلي بعيدًا عنها ولا يراها فلا يكلف أن يصيب عين الكعبة؛ لأن علمه بها ليس بعلم إحاطة، بل يكفيه أن يجتهد غاية جهده ويعتقد أن ما اتجه إليه هي الكعبة في الظاهر؛ ولهذا قد يحكم الحاكمان في أمر واحد برد وقبول، وهذا اختلاف، ولكن كلٌّ قد فعل ما عليه.

قال الشافعي في الأم: « أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو ابن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « **إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر** ». قال يزيد بن الهاد: فحدثت بهذا الحديث أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم فقال: هكذا حدثني أبو سلمة عن أبي هريرة(٢).

فإن قال قائل: فما معنى هذا؟ قيل: ما وصفت من أنه إذا اجتهد فجمع الصواب بالاجتهاد وصواب العين التي اجتهد، كان له حسنتان، وإذا أصاب الاجتهاد وأخطأ العين التي أمر أن يجتهد في طلبها كانت له حسنة »(٣).

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث (٦٨٠٥)، وأبو داود في سننه في كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، رقم الحديث (٣٥٧٦)، وابن ماجه في سننه في كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم الحديث (٢٣١٤)، واللفظ عند مسلم « ثم أصاب فله أجران » الحديث أخرجه في صحيحه في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث (٤٥٨٤)، وأخرج النسائي في سننه هذا الحديث عن طريق أبي سلعة في كتاب آداب القضاة، باب الإصابة في الحكم، رقم (٥٣٨١)، وابن حبان في صحيحه، في كتاب القضاة، باب ذكر إعطاء الله جل وعلا الحاكم المجتهد لله ولرسوله ﷺ في حكمه أجرين إذا أصاب، رقم الحديث (٥٠٦٠، ٥٠٦١)، وأحمد في مسنده، رقم الحديث (١٧٧٧٤).

(٢) رواه الستة وأحمد.

(٣) الأم (٣٠٢/٧).

هذا وقد أخذ البعض على الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه احتج في إثبات حجية القياس بجواز الاجتهاد في طلب الكعبة، قالوا: هذا الاستدلال ضعيف؛ لأن الاجتهاد في طلب القبلة والاجتهاد في طلب الحكم كلاهما اجتهاد - أي قياس - فإن أَقَرَّ بالمغايرة بينهما كان هذا إثباتًا للقياس بالقياس وهذا لا يجوز، وإن أنكر المغايرة فهذا في غاية البعد.

ثم هناك فرق بينهما، وهو أن طلب القبلة في حق الرجل المعين في الوقت لا سبيل إلى تحصيله بالنص، وإلا لزم التنصيص على وقائع كل واحد من المكلفين إلى يوم القيامة في كل واحد من الأوقات المعينة وذلك متعذر، أما التنصيص على الوقائع الكلية فهو سهل مضبوط؛ ولذلك فإن الفقهاء ضبطوا هذه الوقائع بأقيستهم ودونوها في كتبهم.

وقد أجاب عليهم الإمام فخر الدين الرازي في كتابه « مناقب الشافعي »، وقال: « الجواب أن جمعًا عظيمًا من نفاة القياس زعموا أن القياس لا يفيد إلا الظن، والظن ليس بحجة في تكليف اللَّه تعالى وأحكامه، فكان غرض الشافعي من ذكر الاجتهاد في طلب القبلة إبطال دليل هؤلاء وإثبات أن القياس حجة » (١).

ٱلْمَطْلَبُ ٱلرَّابِعُ

العلاقة بين القياس والاجتهاد، والعلاقة بين القياس والاستحسان

تكلم الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن العلاقة بين القياس والاجتهاد، وبينه وبين الاستحسان، وقال: إن العلاقة بين القياس والاجتهاد هي علاقة ترادف، بمعنى أن القياس والاجتهاد اسمان مترادفان ومعناهما واحد.

أما علاقة القياس بالاستحسان فعلاقة تضاد؛ لأن القياس رأي مقبول؛ لاستناده إلى الكتاب والسنة، والاستحسان رأي مرفوض؛ لبعده عن الكتاب والسنة.

قال في الرسالة: « قال - أي السائل- فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما متفرقان؟

قلت: هما اسمان لمعنى واحد (٢).

قال: فما جماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دِلالة موجودة،

---

(١) مناقب الشافعي (ص ٦٧).
(٢) الرسالة: فقرة (١٣٢٦).

وعليه إذا كان فيه حكمٌ اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس » (١).

ولقد أشار الإمام الماوردي إلى مراد الشافعي من هذا النص، وبيَّن وجه الصحيح منه، فقال: « وزعم ابن أبي هريرة أن الاجتهاد هو القياس، ونسبه إلى الشافعي من كلام اشتبه عليه في كتاب الرسالة. والذي قاله الشافعي في هذا الكتاب: أن معنى الاجتهاد معنى القياس، يريد به أن كل واحد منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه. والفرق بين الاجتهاد والقياس أن الاجتهاد هو ما وصفناه من أنه طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه، والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل؛ لاشتراكهما في علة الأصل، فافترقا، غير أن القياس يفتقر إلى اجتهاد، وقد لا يفتقر الاجتهاد إلى القياس على ما سنوضحه؛ فلذلك جعلنا الاجتهاد مقدمة للقياس » (٢).

وأما علاقة القياس بالاستحسان فعلاقة تضاد كما قال الشافعي: « ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لَغيرُ جائز » (٣).

المَطْلَبُ الخَامِسُ

شروط القياس وأنواعه عند الإمام الشافعي

مَنْ هم أشخاص القياس؟ أو بعبارة أخرى: من هم الذين يجوز لهم أن يقيسوا ويعتبر قياسهم حجة؟

القياس وظيفة دقيقة ورفيعة، ومهنة شريفة وأمينة، لا يشغلها إلا النوادر الشرفاء الأمناء، أصحاب الكفاءات الممتازة والمواهب العظيمة، فليس لكل من هب ودب أن يقيس.

---

(١) قال الإمام الغزالي في المستصفى (ص ٢٨١): « وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد. وهو خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس ». ويمكن الإجابة عليه بأن المراد هنا هو أن القياس هو الاجتهاد، وهذا صحيح، وإن كان العكس غير صحيح. قلت: هذا كما في حديث: « الحج عرفة » فيقصد منه لتعظيمها، وليس أن الحج هو عرفة فقط. الحديث رواه الأربعة وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (٣١٧٢).

(٢) الحاوي الكبير في فقه الشافعي (١١٨/١٦).

(٣) الرسالة: فقرة (١٤٥٨).

ولهذا اشترط الإمام الشافعي رحمه الله شروطًا متعددة يجب توافرها في القائس؛ وذلك حفاظًا على شرف المهنة ونزاهتها، وقدسية الأحكام وشرعيتها.

قال في الرسالة: « ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب اللَّه وفرضِه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصِّه وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويلَ منه بسنن رسول اللَّه، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب. ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يَعْجَلَ بالقول به دون التثبيت.

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزدادُ به تثبيتًا فيما اعتقده من الصواب. وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه؛ حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أعنَى منه بما خالفه؛ حتى يعرف فضلَ ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله.

فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس؛ وذلك أنه لا يعرفُ ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيهٍ عاقلٍ أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه. ومن كان عالـمًا بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضًا بقياس؛ لأنه قد يذهب عليه **عقل المعاني** (١).

وكذلك لو كان حافظًا مقصر العقل، أو مقصرًا عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس من قِبَل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس. ولا نقول يَسَعُ هذا - واللَّه أعلم - أن يقول أبدًا إلا اتباعًا، ولا قياسًا » (٢).

وقال في الأم: « وليس للحاكم أن يقبل ولا للوالي أن يدع أحدًا، ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدًا، إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب وعلم ناسخه

---

(١) أي فهم العلل والمصالح والمقاصد. وهذا يدل على أنه هو أول من اشترط فهم المقاصد في القياس والاجتهاد - كما وفقنا إليه سابقًا - واللَّه أعلم.

(٢) الرسالة: فقرة (١٤٦٩ - ١٤٧٩).

ومنسوخه، وخاصّه وعامّه وأدبه، وعالـمًا بسنن رسول اللَّه ﷺ، وأقاويل أهل العلم قديمًا وحديثًا، وعالمًا بلسان العرب، عاقلًا يميز بين المشتبه ويعقل القياس، فإن عدم واحدًا من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياسًا.

وكذلك لو كان عالمًا بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع، لم يجز أن يقال لرجل: قس. وهو لا يعقل القياس. وإن كان عاقلًا للقياس وهو مضيع لعلم الأصول أو شيء منها، لم يجز أن يقال له: قس على ما لا تعلم. كما لا يجوز أن يقال: قس لأعمى وصفت له اجعل كذا عن يمينك وكذا عن يسارك، فإذا بلغت كذا فانتقل متيامنًا. وهو لا يبصر ما قيل له يجعله يمينًا ويسارًا. أو يقال: سر بلادًا. ولم يسرها قط، ولم يأتها قط، وليس له فيها علم يعرفه، ولا يثبت له فيها قصد سمت يضبطه؛ لأنه يسير فيها عن غير مثال قويم.

وكما لا يجوز لعالم بسوق سلعة منذ زمان ثم خفيت عنه سنة، أن يقال له: قوِّم عبدًا من صفته كذا؛ لأن السوق تختلف، ولا لرجل أبصر بعض صِنْفٍ من التجارات وجهل غير صنفه، والغير الذي جهل لا دلالة عليه ببعض عِلْمِ الذي علم: قوِّم كذا. كما لا يقال لِبَنَّاء: انظر قيمة الخياطة، ولا لخيَّاط: انظر قيمة البناء.

فإن قال قائل: فقد حكم وأفتى من لم يجمع ما وصفْتَ. قيل: فقد رأيتُ أحكامهم وفتياهم، فرأيتُ كثيرًا منها متضادًّا متباينًا، ورأيتُ كل واحد من الفريقين يخطئ صاحبه في حكمه وفتياه. واللَّه تعالى المستعان » (١).

فالذي نفهم من النصوص المتعلقة بالقياس عند الإمام الشافعي:

* **أولها**: أن الواقعة المراد معرفة حكم الشرع فيها بطريق القياس واقعة لا نص فيها، فإذا كانت منصوصًا عليها اتبع النص ولم يجز القياس؛ لأن القياس ضرورة لا يلجأ إليها إلا عند فقد النص، ولا يحل القياس والخبر موجود.

يقول الإمام الشافعي: « فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة، أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام » (٢).

---

(١) الأم (٣٠١/٧، ٣٠٢).

(٢) الرسالة: فقرة (١٢٤).

ويقول: « كل حكم للّٰه أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام اللّٰه أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكمٍ حُكِم فيها حكمَ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها » (١).

وقال أيضًا: « فقد حكمت بالكتاب والسنة، فكيف حكمت بالإجماع، ثم حكمت بالقياس، فأقمتها مع كتاب أو سنة؟

فقلت: إني وإن حكمت بها كما أحكم بالكتاب والسنة فأصل ما أحكم به منها مفترق.

قال: أفيجوز أن تكون أصول مفرقة الأسباب يحكم فيها حكمًا واحدًا؟

قلت: نعم يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول: لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن.

ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث.

ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر ثَم الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز، وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة » (٢).

والإمام الشافعي يقصد من النص الذي لا يجوز القياس معه، أو الخبر الذي لا يحل القياس وهو موجود، الخبر الذي لا يحتمل، فأما إذا كان الخبر أو النص مُحتملًا، فلا مانع من أن يستعين المجتهد بالقياس لترجيح أحد معاني النص على غيرها.

فالنص هنا يعني ما لا يحتمل غير معناه المفهوم منه، ويقابله الظاهر الذي يظهر منه معنًى ويحتمل إرادة غيره.

ولهذا يقول الشافعي: «وإن كان للقرآن وجهان، أو كانت سنة رويت مختلفة، أو سنة ظاهرها يحتمل وجهين، لم يعمل بأحد الوجهين حتى يجد دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على أن الوجه الذي عمل به هو الوجه الذي يلزمه والذي

(١) الرسالة: فقرة (١٤٨١).
(٢) المصدر السابق: فقرة (١٨١٢ - ١٨١٨).

هو أولى به من الوجه الذي تركه، وهكذا يعمل في القياس، لا يعمل بالقياس أبدًا حتى يكون أولى بالكتاب أو السنة أو الإجماع، أو أصح في المصدر من الذي ترك، ويحرم عليه أن يعمل بغير هذا » (١).

* **وثانيها**: أن القياس إنما يكون على خبر متقدم من كتاب أو سنة ما دام قصد الفقيه من القياس إصابة الخبر، أخذ حكم الواقعة من معقوله، والفقيه إذ يقيس الواقعة التي لا نص فيها على الواقعة التي فيها النص إنما يطبق النص؛ إذ النص يدل على حكم الأصل بلفظه، ويدل على حكم النازلة بمعقوله، فالاستدلال أولًا أو أخيرًا بالنص، فلا بد من بيان هذا النص.

قال في الرسالة: « والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة؛ لأنهما علم الحق المفترض طلبه » (٢).

وقال أيضًا: « والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبدًا إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة... والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس » (٣).

ثم قال: « وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر » (٤).

ثم قال: « وإذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم، بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العِلم أبدًا متّبعًا خبرًا وطالب الخبر بالقياس، كما يكون متبع البيت بالعيان، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهدًا » (٥).

* **وثالثها**: أن الواقعة التي يراد معرفة حكمها بالقياس في مثل معنى ما أحل اللّٰه أو حرم نصًّا، ومعنى هذا اشتراك الواقعة غير المنصوص عليها والواقعة المنصوص عليها

---

(١) الأم (٦/٢٠٣).

(٢) الرسالة: فقرة (١٢٢).

(٣) المصدر السابق: فقرة (١٤٥٦).

(٤) المصدر السابق: فقرة (١٤٥٧).

(٥) المصدر السابق: فقرة (١٤٦٦).

في المعنى الذي لأجله حكم الشارع الأخيرة.

وهو الذي عبر عنه كتاب الأصول فيما بعد باشتراك الأصل والفرع في العلة. والشافعي عبر عن العلة بالمعنى الذي كان حكم الشارع في الواقعة المنصوصة له.

فيقول: « كل حكم للَّه أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام اللَّه أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكمٍ، حُكِم فيها حكمَ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها »[1].

ويقول: « أن يكون اللَّه أو رسوله حرم الشيء منصوصًا أو أحله لمعنًى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة، أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام ».

فالشارع نص على حكم واقعة معينة في كتابه أو سنة نبيه، ووجد المجتهد أن هذا الحكم إنما كان لمعنًى من المعاني، ثم وجد أن هذا المعنى بعينه أو مثل هذا المعنى موجود في الواقعة المعروضة عليه والتي لا يجد الشارع قد حكم فيها بعينها حكمًا، فإن المجتهد يعطي الواقعة التي لا نص فيها بعينها حكم الواقعة المنصوص عليها بعينها؛ لاشتراك الواقعتين في المعنى الذي لأجله أحل الشارع أو حرم.

والمجتهد قد يتوصل إلى معرفة المعنى الذي لأجله حكم الشارع، وأحل وحرم، من النص الذي دل على الحكم بعينه، أو من نص غيره. وفي هذا يقول الإمام:

« كل حكم لِلَّه أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام اللَّه أو رسوله بأنه حكم به لمعنًى من المعاني... »[2].

فالحكم الشرعي قد توجد الدلالة على المعنى الذي حكم به لأجله فيه نفسه، كما قد توجد هذه الدلالة في غيره من أحكام اللَّه ورسوله. والشافعي لم يحدد للفقيه طريقة مُعيَّنَةً للتعرف على المعنى الذي لأجله حكم الشارع في الواقعة، بل له أن يسلك كل الوسائل ما دامت هذه الوسائل تدور حول النص ولا تخرج عنه إلى القول بالرأي، والفتوى بالتشهي.

(١ ، ٢) الرسالة: فقرة (١٤٨١).

* **رابعها**: أن الشافعي أطلق المعنى الذي يكون الاشتراك فيه بين الواقعة التي لا نص فيها بعينها، والواقعة التي فيها نص حكم من الشارع. وهذا يشمل الاشتراك في عين هذا المعنى أو في جنسه، بل إنه يشير إلى أنه يكفي في القياس أن يوجد في الواقعة غير المنصوص على حكمها مثل المعنى الذي حكم الشارع في الواقعة الأولى لأجله، وليس فقط أن يوجد فيها نفس المعنى.

يقول الشافعي: « أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصًا أو أحله لمعنًى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة، أحللنا أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام » (١).

فهذا النص يشير إلى أن الواقعة التي لا نص فيها إذا كانت تشارك الواقعة التي فيها النص في نفس المعنى الذي حكم به فيها لأجله، أو كان المعنى في هذه الواقعة مثل المعنى الذي في الواقعة المنصوصة، فإن القياس جائز فيها (٢).

* * *
* *
*

(١) الرسالة: فقرة (١٢٤).

(٢) نظرية المصلحة (ص ٣١٧ - ٣٢٢).

المبحث الثاني

علاقة القياس بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي

إذا كان القياس في نظر الشافعي هو طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة [١]، وأن هذه الموافقة تتحقق إذا كان اللَّه ﷻ أو رسوله ﷺ حرم الشيء نصًّا أو أحله لمعنًى، ثم وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتاب ولا سنة فأحللناه أو حرمناه لأنه في معنى الحلال والحرام، فإن هذه الموافقة للخبر تتحقق أيضًا في المصلحة الملائمة؛ ذلك أننا نجد أن اللَّه تعالى أو رسوله ﷺ أحل أو حرم الشيء لمعنى، ثم نجد أن هذا المعنى متحقق في بعض الفروع، ويكون ذلك الفرع مشتملًا على معنًى من جنس هذا المعنى الذي لأجله أحل اللَّه تعالى أو رسوله ﷺ أو حرم، فنُحِلّ أو نُحَرِّم ذلك الفرع، ما دام قد وجد فيه معنى ما أحلَّ وما حرَّم.

وتمثيل ذلك أننا إذا وجدنا النفس نُهِيَ عن قتلها، وجعل قتلها مُوجِبًا للقصاص، متوعدًا عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت القضاة والحكام والملوك لذلك، ورُتِّبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا، علمنا يقينًا أن هذه الأحكام قد شرعت لمعنى، هذا المعنى هو مقاصد الشريعة من حفظ النفس، فإذا ما وجدنا واقعة لم ينص فيها على حكم بعينها، ثم وجدنا أن فيها معنى ما نص عليه، أعطيت حكمه، فإذا قتل الجماعة الواحد، وأردنا أن نعرف حكم الشارع في وجوب القصاص على الجماعة أو عدم وجوبه، حيث إن الواقعة مما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة، ثم وجدنا أن في القصاص من الجماعة معنى حفظ النفس، فإننا نعطي هذه الواقعة حُكمًا يحقق هذا الحفظ.

---

(١) الرسالة: فقرة (١٢٢).

ولقد رأينا أن شرائط القياس في نظر الإمام الشافعي تتلخص في أمور ثلاثة:

أولها: أن تكون الواقعة ليس فيها نص حكم، أو مما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة.

وثانيها: أن يكون الحكم نص عليه الشارع لمعنًى يمكن أن يتوصل إليه المجتهد، منه أو من غيره.

وثالثها: أن تكون الواقعة التي ليس فيها نص حكم، قد اشتملت على المعنى الذي لأجله حكم الشارع في الواقعة المنصوص عليها.

ولقد وجدنا هذه المقومات الثلاث في كل مصلحة ملائمة:

١ - أن الواقعة التي يراد معرفة حكمها بطريق المصلحة واقعة غير منصوص على الحكم فيها بعينه. وذلك كتضمين الصناع.

٢ - توجد أحكام شرعية نص الشارع عليها لمعنًى يدركه المجتهد، وذلك كحكم المنع من تلقِّي الركبان، والمنع من بيع الحاضر للبادي، وشرع الحدود والقصاص، وغير ذلك من الأحكام، فإن هذه الأحكام شرعت لمعنًى هو أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة.

٣ - الواقعة التي لا نص فيها بعينها، وهي تضمين الصناع، قد وجد فيها ذلك المعنى، وذلك أن في القول بالتضمين تقديم مصلحة عامة، هي مصلحة أرباب السلع، على مصلحة خاصة، هي مصلحة الصناع.

وإذا قلنا إن شارب الخمر يجلد ثمانين، فإن الشروط الثلاثة التي يتطلبها الشافعي في القياس متوافرة؛ وذلك لأن الشارع نص على أحكام كثيرة هي حرمة الخلوة بالأجنبية، وحرمة حفر البئر في موضع العدوان، وأوجب العدة بالخلوة، والغسل بالإيلاج.

وكل هذه الأحكام كانت لمعنى هو أم مظنة الشيء تقام مقام نفس الشيء وتعطى حكمه؟

وواقعة شرب الخمر واقعة غير منصوص على الحكم فيها عينًا، وفي توقيع عقوبة القذف على الشرب نفس المعنى الذي من أجله أقام الشارع الخلوة مقام الزنا في الحرمة، فيعطي شرب الخمر حكم ما نص عليه، وهو إقامة الشرب مقام القذف،

فيكون الشارع قد حكم بحكم لمعنًى، ووجد هذا المعنى في واقعة لم ينص على حكمها، فأعطيت الواقعة حكم المنصوص عليها ما دامت في معناها (١).

والخلاصة: أنه في كل مصلحة ملائمة توجد أصول شرعية تشهد لجنس المصلحة؛ لأن معنى ملاءمة المصلحة، أن تدخل تحت جنس اعتبره الشارع، وما دام اعتبار الشارع إنما يعرف من نصوصه، ولا يَستَقِلُّ به العقل، فإن كلَّ معنًى أو مصلحة ملائمة ترجع إلى نصوص الشريعة.

وإذا كان الشافعي يحرص أشد الحرص على وجود النص الشرعي أو الخبر اللازم، الذي يكون القياس طلبًا له واستنباطًا منه، حتى لا يكون الفقيه قائلًا بالاستحسان، راجعًا لمجرد التذوق والتشهِّي، وإذا كانت كل مصلحة ملائمة إنما تعرف ملاءمتها للشريعة من جملة نصوص قد تفيد القطع في مجموعها بهذا المعنى، فإن المصلحة المرسلة تكون داخلة تحت القياس في نظر الشافعي ﷺ.

ومن ناحية أخرى، فإننا نجد الشافعي يقرر أن أساس الإلحاق والحمل اشتراك الواقعة غير الوارد نص فيها بعينها، والواقعة التي ورد فيها النص، في المعنى الذي لأجله حكم الشارع في الواقعة الأخرى المنصوصة، وهذا الاشتراك في المعنى يشمل الاشتراك في عين المعنى، كقياس النبيذ على الخمر، لاشتراك النبيذ والخمر في عين الإسكار، كما يدخل فيه الاشتراك في جنس المعنى، أو كما صرح الشافعي أن يكون المعنى الموجود في الواقعة غير المنصوصة، مثل المعنى الموجود في الواقعة المنصوصة، ومعنى أن يكون مِثْلًا له، أن يكونا نوعين من المعنى داخلين تحت جنس واحد (٢).

ثم إذا كان لا بد للقياس من علة جامعة بين الفرع والأصل، وأن هذه العلة ركن

---

(١) لم يقل الشافعي بتضمين الصناع؛ لأنه رجع قياسه على العارية، ولم يقل بجلد شارب الخمر ثمانين؛ لأنه يرى أن الواقعة منصوص على حكمها، إذا ثبت عنده أن ضرب الرسول ﷺ شارب الخمر أربعين كان حدًّا لا تعزيرًا، وهذا لا يدل على عدم أخذ الشافعي بالمصلحة المرسلة؛ لأن المانع في الواقعة الأولى أنه أخذ فيه بمصلحة شهد الشرع لنوعها، والمانع في الثانية أن الواقعة منصوص على حكمها، ولا قياس مع النص. نظرية المصلحة (ص ٣٢٥).

(٢) نظرية المصلحة (ص ٣٢٣ - ٣٢٦).

من أركان القياس فقد اشترط الأصوليون فيها أن تكون مشتملة على المناسبة.

أي أنه يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وعرفوا المناسبة بأنها « عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع الحكم » [١].

وبناء على مراعاة المناسبة في الوصف المعلل به أبطل الأصوليون التعليل بالأوصاف الطردية: وهي أن يكون الوصف الذي يحذفه المجتهد طرديًا مما عُلِمَ من الشرع إلغاؤه، وجعلوا منها عدم ظهور المناسبة.

وعند كلامهم عن مسلك - المناسبة - تعرضوا للمناسب وبينوا أقسامه وذكروا ما يصح التعليل به منها وما لا يصح، وتعرضوا هناك لبحث مقاصد الشريعة وبينوا بعض أقسامها، وكان بحثهم للمناسب ولمقاصد الشريعة هناك، نواة للبحوث المتخصصة بعد ذلك في مقاصد الشريعة، ومنطلقًا لبيان قواعدها وضوابطها.

فمن المباحث التي تعرضوا لها مما يتعلق بالمقاصد:

١ - تقسيم المناسب باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم به [٢].

وبينوا أن المناسب لا يعتبر إلا إذا حصل المقصود من شرع الحكم، فإذا حصل يقينًا أو ظنًّا جاز التعليل به اتفاقًا، وإن احتمل حصوله وعدم حصوله سواء تساوى الاحتمالان أو كان حصوله مرجوحًا جاز عند الجمهور؛ نظرًا لحصول المقصود في الجملة، وإن قطع بعدم حصول المقصود لم يجز التعليل به عند جمهور العلماء.

٢ - تقسيم المناسب باعتبار شهادة الشرع قسموه إلى ثلاثة أقسام:

أ - ما علم أن الشارع اعتبره.

ب - ما علم أن الشارع ألغاه.

ت - ما لم يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه.

وفي كل قسم من هذه الأقسام بينوا ما يصح التعليل به مراعين اعتبار الشارع له بوجه من وجوه الاعتبارات.

---

(١) الإحكام، للآمدي (٣/٢٧٠).

(٢) انظر مثلًا: المرجع السابق (٣/٢٧٢).

٣ - تقسيم المناسب باعتبار ذات المناسبة [١]. قسموه إلى حقيقي وإقناعي، والحقيقي إلى ثلاثة أقسام: إلى دنيوي، وأخروي، وما يتعلق بهما:

فالدنيوي ما كانت مصلحته دنيوية، وقسموه ثلاثة أقسام: ضروري، وحاجي، وتحسيني. والأخروي ما كانت مصلحته تتعلق بالآخرة، كتزكية النفوس وتهذيب الأخلاق.

وموضع الشاهد هو ما ذكروه في القسم الدنيوي من أقسام المقاصد: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، التي أصبحت فيما بعد أساس المقاصد وقاعدتها.

وبالجملة فقد كان مبحث المناسبة عند الأصوليين هو مبحث مقاصد الشريعة باعتبار أن المناسبة المطلوبة ليست مطلق المناسبة، بل المناسبة التي تتفق مع مقاصد الشرع واعتباراته؛ ولذا ذكروا بعض المناسب، وأن الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم علة وفق ما يصلح أن يكون مقصودًا لشرع الحكم. ذكروا المقصود من شرع الحكم أنه جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو مجموع الأمرين [٢] وهذا مقصود الشارع.

وتعرضوا في مبحث المناسب لتعليل أحكام اللَّه، وذكروا المذاهب فيه، وذلك هو الأساس الذي تبنى عليه المقاصد [٣].

٤ - وكذلك تعرضوا للمناسبة في مسلك الدوران الوجودي والعدمي، ويسمى الدوران فقط، أو الرد والعكس. قال في المراقي [٤]:

أن يوجد الحكم لدى وجود ... وصف وينتفي لدى الفقود

والوصف ذو تناسب أو احتمل ... له وإلا فعن القصد اعتزل

وقصده بذلك أن الدوران المذكور لا بد أن يكون ظاهر التناسب مع الحكم أو محتملًا للتناسب [٥].

٥ - وكذلك تعرضوا للمناسبة في قوادح العلة، حيث ذكروا من القوادح:

---

(١) انظر مثلًا: المحصول (٢٢٠/٢/٢)، والبحر المحيط (٢٠٨/٥) وما بعدها.

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (٢٧١/٣).

(٣) المرجع السابق (٢٧٥/٣).

(٤) المراقي مع نشر البنود (٢٠٠/٢).

(٥) المرجع السابق (٢٠١/٢).

- عدم التأثير، وهو يعني أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم [١].

- والقدح في المناسبة وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود [٢].

٦ - ومن المباحث التي بحثها الأصوليون في القياس التعليل بالحكمة، وهي التي لأجلها صار الوصف علة [٣]. قال في المراقي [٤]:

ومن شروط الوصف الانضباط إلا فحكمة بها يناط

وهي التي من أجلها الوصف جرى علة حكم عند كل من درى

وعرفها بعضهم بأنها « جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها » [٥] وبهذا تكون الحكمة هي مقصد الشريعة من شرع الحكم [٦].

وقد ذهب إلى التعليل بها بعض الأصوليين، ومنهم الرازي والقرافي وصاحب المراقي [٧] والمسألة محل خلاف بين الأصوليين.

٧ - وأيضًا مما يدل على وثيق الصلة بين المقاصد والقياس أن بعض الأصوليين جعل المقاصد أنفسها أوصافًا.

قال ابن السبكي عند شرحه لقول البيضاوي: «المناسبة: المناسب ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا. عرف المناسب بأنه الذي يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا.

وغيره قال: إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضرًّا، وهما متغايران؛ لأن المصنف جعل المقاصد أنفسها أوصافًا... » [٨].

من خلال ما تقدم تظهر العلاقة بين المقاصد والقياس، وهي أن القياس ركنه الأهم العلة، والعلة يشترط فيها المناسبة، والمناسبة هي مراعاة مقاصد الشريعة من جلب

(١) جمع الجوامع وشرحه، للمحلي مع البناني (٣٠٧/٢) وما بعدها.
(٢) المرجع السابق (٣١٨/٢).
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٤٠٦).
(٤) المراقي مع نشر البنود (١٣٢/٢).
(٥) حاشية البناني (٢٣٨/٢).
(٦) انظر: الآيات البينات (٩٦/٤).
(٧) انظر: المحصول (٣٨٩/٢/٢)، وشرح تنقيح الفصول (ص ٤٠٦)، ونشر البنود (١٣٢/٢).
(٨) الإبهاج (٥٤/٣).

مصلحة أو دفع مفسدة، فالقياس متوقف إذن على العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية؛ حتى لا يحصل التعليل بوصف لا مناسبة فيه، أو مما علم إلغاؤه، أو مما علم من الشارع عدم الالتفات إليه.

ولذا أرجع الغزالي المناسبة إلى رعاية المقاصد، حيث قال: «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبًا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو مناسب» (١) (٢).

* * *
* *
*

(١) شفاء الغليل (ص ١٥٩)، وانظر (ص ١٦١ - ١٦٣ - ١٦٥) منه، والمستصفى (ص ٢٥١).
(٢) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٥١٩ - ٥٢٤).

الفَصْلُ الرَّابِعُ

قول الصحابي وعلاقته بمقاصد الشريعة

تمهيد:

قال الإمام الشافعي في كتاب الرسالة القديمة: « وقد أثنى اللَّه تبارك وتعالى على أصحاب رسول اللَّه ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول اللَّه ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم اللَّه وهنأَهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، هم أدوا إلينا سنن رسول اللَّه ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول اللَّه ﷺ؛ عامًّا وخاصًّا، وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمدُ وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا. واللَّه أعلم.

ومن أدركنا ممن نرضى، أو حُكي لنا عنه ببلدنا وصاروا فيما لم يعلموا لرسول اللَّه ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، وقول بعضهم إن تفرقوا، فهكذا نقول: إن اجتمعوا أخذنا بإجماعهم وإن قال واحدهم قولًا ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج عن أقاويلهم كلِّهم » [١].

ثم قال: « وإذا قال الرجلان منهم في شيء قولين مختلفين نظرت؛ فإن كان قول أحدهما أشبه بكتاب اللَّه أو أشبه بسنة من سنن رسول اللَّه ﷺ أخذت به؛ لأن معه سببًا تَقَوَّى بمثله ليس مع الذي يخالفه مثله، فإن لم يكن على واحد من القولين دلالة بما وصفت؛ كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان ﷺ أرجح عندنا من أحد لو خالفهم غيرُ إمام » [٢].

---

(١) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/٤٤٢، ٤٤٣)، وإجمال الإصابة في أقوال الصحابة، لخليل بن كيكلدي العلائي (ص ٤٢)، وإيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، لصالح بن محمد بن نوح العمري الشهير بالفلاني (ص ١٠١).

(٢) إيقاظ همم أولي الأبصار (ص ١٠١)، وإجمال الإصابة (ص ٤٢).

وذكر في موضع آخر من هذا الكتاب، وقال: « فإن لم يكن على القول دلالة من كتاب ولا سنة، كان قول أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي رضي اللّٰه تعالى عنهم أحب إلي أن أقول به من قول غيرهم إن خالفهم، من قبل أنهم أهل علم وحكام » [(١)].

ثم ساق الكلام إلى أن قال: « فإن اختلف الحكام استدللنا بالكتاب والسنة في اختلافهم فصرنا إلى القول الذي عليه الدلالة من الكتاب أو السنة، وقلَّما يخلو اختلافهم من دلائل كتاب أو سنة، وإن اختلف المفتون - يعني من الصحابة بعد الأئمة بلا دلالة فيما اختلفوا فيه - نظرنا إلى الأكثر، فإن تكافأوا نظرنا إلى أحسن أقاويلهم مخرجًا عندنا، وإن وجدنا للمفتين في زماننا وقبله إجماعًا في شيء لا يختلفون فيه تبعناه، وكان أحد طرق الأخبار الأربعة، وهي كتاب اللّٰه ثم سنة نبيه ﷺ ثم القول لبعض الصحابة ثم إجماع الفقهاء، فإذا نزلت نازلة لم نجد فيها واحدة من هذه الأربعة فليس السبيل في الكلام في النازلة إلا اجتهاد الرأي » [(٢)].

هذا كله كلام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب الرسالة القديمة.

* * *
* *
*

---

(١) إيقاظ همم أولي الأبصار (ص ١٠١)، وإجمال الإصابة (ص ٤٢).

(٢) المرجع السابق (ص ١٠٢)، وإجمال الإصابة (ص ٤٢).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم قول الصحابي عند الإمام الشافعي

قسم الإمام الشافعي رحمه الله أقوال الصحابة إلى ثلاثة أنواع وهي:

١ - أقوال الصحابة فيما اتفقوا فيها. وهذه تكون حجة؛ لأنها إجماع منهم، وإجماعهم حجة يجب العمل به كما في باب الإجماع.

٢ - أقوال الصحابة إذا تفرقوا فيها. فلابد من ترجيح أحد الأقوال، والترجيح يكون بدليل، والدليل إما أن يكون إجماعًا أو قياسًا أصح.

٣ - إذا انفرد صحابي واحد بالقول، فإن لم يوجد كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا شيء في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد قياس، يرى الإمام الشافعي رحمه الله اتباع قول هذا الواحد، وخاصة فيما ليس للاجتهاد فيه مجال.

قال الإمام الشافعي رحمه الله في الرسالة:

« فقال (أي السائل): قد سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب اللَّه وسنة رسوله، أرأيت أقاويل أصحاب رسول اللَّه إذا تفرقوا فيها؟

فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس.

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يُحْفَظُ عن غيره منهم فيه له موافقةٌ ولا خلافٌ، أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه فيكون من الأسباب التي قلت بها خبرًا؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتابًا ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟

قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتابًا ولا سنةً ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس، وقلَّ ما يوجد من قول الواحد منهم

لا يخالفه غيره من هذا » (١).

وقال في كتاب اختلاف الحديث: « رُوي عن علي ﷺ أنه صلَّى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات » (٢).

وقال: لو ثبت ذلك عن علي ﷺ لقلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله تَوْقيفًا (٣).

واضح مما تقدم من أقوال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ أنه لا يعتبر أقوال الصحابة حُجَّة من حيث هي.

قال الإمام الغزالي في المستصفى:

« **فصل في تفريع الشافعي في القديم على رحمة الصحابة** ونصوصه. قال في كتاب اختلاف الحديث: إنه روي عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات. قال: لو ثبت ذلك عن علي لقلت به؛ وهذا لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف؛ إذ لا مجال للقياس فيه.

وهذا غير مرضي؛ لأنه لم ينقل فيه حديثًا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه، ولم نتعبد إلا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفًا يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس، ويقدرون ذلك حديثًا من غير تصريح به.

وقد نص في موضع أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالف فهو حجة، وهو ضعيف؛ لأن السكوت ليس بقول، فأي فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر؟

وقد نص على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى، فإن اختلف الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى؛ لمزيد فضلهما...

فإن قيل: فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان، وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي. قلنا له: في مسألة شرط البراءة أقوال، فلعل هذا مرجوع عنه، وفي مسألة التغليظ الظن به أنه قوي

---

(١) الرسالة: فقرة (١٨٠٥ - ١٨١١). (٢) ذكره الإسنوي في التمهيد (ص ١٥٣).

(٣) نستخرج منه قاعدة أصولية وهي: لا مجال للقياس في التوقيفيات عند الصحابة. والله أعلم.

القياس بموافقة الصحابة، فإن لم يكن كذلك، فمذهبه في الأصول أن لا يقلد. والله أعلم » (١).

وقال الإمام الإسنوي في كتابه (نهاية السول):

« والرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه أنه - أي قول الصحابي - لا يكون حجة مطلقًا، واختاره الإمام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف...

إذا قلنا إن قول الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده؟

فيه ثلاثة أقوال: الشافعي في الجديد: أنه لا يجوز مطلقًا، والثالث هو قول قديم أنه إن انتشر جاز وإلا فلا » (٢).

وأما القائلون بأن الإمام الشافعي كان يرى حجية قول الصحابي في القديم والجديد فقد تمسكوا بظاهر أقوال الشافعي رحمه الله في الرسالة والأم، ومنها ما ذكرناه.

قال الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه (إعلام الموقعين):

« وهو - أي قول الصحابي حجة - منصوص الشافعي في القديم والجديد، أما القديم فأصحابه مقرون به، وأما الجديد فكثير منهم يحكي عنه فيه أنه ليس بحجة، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جدًّا، فإنه لا يحفظ له في الجديد حرف واحد أن قول الصحابي ليس بحجة.

وعامة ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكي أقوالًا للصحابة في الجديد ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها، وهذا تعلق ضعيف جدًّا، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين، لما هو أقوى في نظره منه، لا يدل على أنه لا يراه دليلًا من حيث الجملة، بل خالف دليلًا لدليل أرجح عنده منه.

وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد، إذا ذكر أقوال الصحابة موافقًا لها، لا يعتمد عليها وحدها كما يفعل بالنصوص، بل يعضدها بضروب من الأقيسة، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها، بل يعضدها بدليل آخر، وهذا أيضًا تعلق أضعف من الذي قبله، فإن تضافر الأدلة وتعاضدها وتناصرها من

---

(١) المستصفى (ص ١٧٠، ١٧١).

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإمام الإسنوي (ص ٣٦٧).

عادة أهل العلم قديمًا وحديثًا (١)، ولا يدل ذكرهم دليلًا ثانيًا وثالثًا على أن ما ذكروه قبله ليس بدليل.

وقد صرح الشافعي في الجديد من رواية الربيع عنه، بأن قول الصحابة حجة يجب المصير إليه، فقال: « المحدثات من الأمور ضربان أحدهما: ما أُحْدِث يخالف كتابًا أو سنة أو إجماعًا أو أثرًا، فهذه البدعة الضلالة (٢). والربيع إنما أخذ عنه بمصر، وقد جعل مخالفة الأثر الذي ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ضلالة، وهذا فوق كونه حجة » (٣).

هذا ما قالوا في الإثبات، وذلك ما قالوا في النفي، ولكل حجته ودليله، ولا نريد أن نفصل القول هنا بين الفريقين، ولكنا نود فقط أن نبدي ملاحظة بسيطة، وهي أنه من الواضح جدًّا أن الإمام الشافعي - رحمه الله- من الناحية التطبيقية لا يأخذه مجردًا إلا إذا كان هناك ما يعاضده من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، وهذا يتمشَّى مع ما عرف عنه من حرصه الشديد وعدم تساهله في المسائل التشريعية؛ **لأن قول الصحابي لا يخلو عن أحد أمرين:**

أولًا: أن يعرف أن سائر الصحابة قد وافقوه، فهذا إجماع صريح، فالقول به حينئذ إنما هو من حيث إن الإجماع الصريح قد انعقد عليه.

ثانيًا: أن لا يعرف أن سائر الصحابة قد وافقوه، فإن كان قد ثبت أن هناك من خالفه، فإن المجتهد في هذه الحالة يأخذ بأحد الأقوال الموجودة من أقوال الصحابة المختلفة، وليس من جهة أنه قول صحابي، ولكنه اجتهد فيها، فوصل باجتهاده إلى القول الذي قاله عمر دون أبي بكر - مثلًا - أو بالعكس. وإن لم يُعرَفْ له مخالف، ولم يُنْقَلْ أن غيره قد وافقه، فلا يخلو الحال في هذه الحالة، إما أن يكون هناك إجماع

(١) هذا يدل على أن منهج استقراء الأدلة في الاستنباط من عادة الإمام الشافعي وأهل العلم.

(٢) وتتمة القول: وما أُحْدِث من الخير ولم يخالف شيئًا من ذلك فهو البدعة المحمودة. فتح الباري (٢٥٣/١٣). ونعلم أن الحمد على مثل هذه البدعة لا يمكن أن يترتب على شاهد لها من كتاب أو سنة أو إجماع أو أثر، وإلا لما كانت بدعة، وإنما ترتب على كونها خيرًا، وإنما المراد بالخير هنا أهم معانيه وهو الملاءمة لمقاصد الشارع وما عهد من أحكامه، وهذا من الأدلة التي تؤكد تمسك الإمام الشافعي بالمقاصد الشرعية.

(٣) إعلام الموقعين (١٢٠/٤، ١٢١).

أو كتاب أو سنة قد نص على شيء في المسألة، فيجب القول بذلك، وإما أن لا يكون، ووجد قياس يقرب قول الصحابي، فيجب العمل بقول هذا الصحابي، لا من حيث هو، وإنما الحجية أتت من أنه قد حدث إجماع سكوتي ضم إليه القياس الذي يقربه. واللَّه أعلم [١].

وخلاصة رأي الإمام الشافعي في أقوال الصحابة: أنه إن وجدهم متفقين اعتبر اتفاقهم حجة، وإن وجد لأحدهم قولًا لا يعلم له مخالف اتبعه، وإن وجدهم مختلفين اختار من أقوالهم ما يراه الأقرب إلى الكتاب والسنة وكليات الشريعة ومقاصدها وأصح في القياس، وذلك ميدان للاجتهاد متسع الآفاق، ولا يخرج من أقوالهم إلى أقوال غيرهم.

* * *

* *

*

(١) الإمام الشافعي، للنحراوي (ص ٤٢٣ - ٤٢٨)، وانظر كذلك: الشافعي لأبي زهرة (ص ٢٧٦ - ٢٨٦).

المَبْحَثُ الثَّاني

علاقة قول الصحابي بمقاصد الشريعة

الالتفات إلى المقاصد في عصر الصحابة ﷺ لوحظ بصورة أوضح مما كان عليه الأمر في العصر النبوي؛ وذلك لطبيعة عصرهم وبيئتهم، وَسَبَب الحاجة الماسة إلى بيان حكم الشريعة في العديد من المشكلات والنوازل التي طرأت بسبب اتساع رقعة الدولة وتفرق العلماء وتأثرهم بما تناقلوه وعلموه من أحكام الوحي المتْلُوّ والمروي، وما أدركوه من تنوع واختلاف في العادات والأعراف والنظم السائدة في البلدان التي فتحوها واستقروا بها (١).

وكذلك بسبب سُنَّةِ التطور التي تفرضها طبيعة الحياة، فعصر الصحابة غير عصر النبوة من حيث طروء تلك النوازل والمشكلات، ومن حيث تفاوت فقههم وملكاتهم، ومن حيث اكتمال الوحي المبين لأحكام ذلك كله؛ لذلك اجتهد الصحابة في تلك الوقائع، والتجأوا إلى الرأي والنظر والمشورة.

وقد كان اجتهادهم يقوم على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، بين الدلالة اللغوية والظاهرية للنص، ومقصده وحكمته، بين استنباط الحكم مباشرة من الدليل واستخلاصه بطريق الحمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة، مرجحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها.

فقد كان النظر إلى المقاصد الشرعية من قبلهم أمرًا مُهِمًّا جدًّا، ومستَنَدًا ضروريًّا لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومحدثات، وأحد الشروط والمعارف الاجتهادية التي لا يتم استنباط الأحكام إلا بها.

---

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي (ص ٣٢).

وأدلة ذلك فيما يلي:

١ - وراثتهم للهَدْي النبوي ونقله لكافة أجيال الأمة:

إن اجتهاد الصحابة تعبير عن تكوينهم الديني وصلاحهم التربوي ورسوخهم في الفقه والاجتهاد، وغير ذلك من الخصائص والصفات التي ورثوها من عصر النبوة المباركة، فهم بلا شك قد عاصروا سيرته عليه الصلاة والسلام، وتتبعوا أحوالها وجزئياتها، وتشبعوا بهديها وأنوارها، وفهموا مقاصدها وغاياتها وأسرارها، وعلموا أن تبليغَ ذلك وتطبيقَه تكليف شرعي وواجب إسلامي ورسالة حضارية لازمة عليهم، باعتبار كونهم الصفوة المختارة التي تأهلت لتمكين إرث النبوة الشريفة فهمًا وتنزيلًا، تحملًا وأداءً، نصًّا واجتهادًا، اعتقادًا وتعبدًا، تعاملًا ونظامًا، قانونًا ودستورًا، في سائر أرجاء المعمورة، وعلى مرِّ تاريخ الإنسانية قاطبة.

قال ابن تيمية: « وللصحابة فهم فى القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس » (١).

٢ - آثارهم في المقاصد:

جاء عن الصحابة آثار كثيرة تتعلق بمراعاة المقاصد الشرعية على نحو التيسير والتخفيف والرفق، وتجنب التشديد والمغالاة والتعمق والتكلف والمبالغة في التعبد والتورع (٢). **ومن تلك الآثار:**

- قولة الإمام الغزالي: « إن الصحابة ﷺ هم قدوة الأمة في القياس وعُلِمَ قطعًا اعتمادُهم على المصالح » (٣).

- قولة الإمام أحمد عن الصحابة: « إنه ما من مسألة يُسأل عنها إلا وقد تكلم

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٠٠).

(٢) حجة الله البالغة، للدهلوي (١/٣١)، (٢/٥٤) وما بعدها.

(٣) المنخول (ص ٣٥٣).

الصحابة فيها أو في نظيرها، الصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأي، ويحتجون بالقياس أيضًا » (١). ويعتبر الإمام أحمد بأن ذلك القياس بنوعيه من قبيل فهم المقاصد فيقول: « وهما من باب فهم مراد الشارع » (٢).

قولة ابن مسعود ﷺ: « تعلّموا العلم قبل أن يقبض، وقبضه أن يذهب أهله، ألا وإياكم والتنطع والتعمق والبدع، وعليكم بالعتيق » (٣). والتنطع هو التعمق في القول والفعل، والتعمق هو المبالغة والتشدد.

قولة عمر ﷺ: « نُهينا عن التكلف » (٤).

قولة عمرو بن إسحاق: « لمن أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ أكثر ممن سبقني منهم، فما رأيت قومًا أيسر سيرة ولا أقل تشديدًا منهم » (٥).

عن عبادة بن نُسَيّ الكِندي وسئل عن المرأة ماتت مع قوم ليس لها وليّ، فقال: « أدركت أقوامًا ما كانوا يشددون تشديدكم ولا يسألون مسائلكم » (٦).

قال ابن عمر: « لا تسأل عما لم يكن، فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن » (٧).

٣ - الوقائع التي اجتهدوا فيها:

تجلّى العمل بالمقاصد والمصالح عند الصحابة في كثير من الحوادث المستجدة في زمانهم، وتلك الحوادث الكثيرة تناولها علماء الأصول وتاريخ الفقه ومُدَوِّنو السيرة والتراجم بالعرض والتعليق والمناقشة، وهي مبسوطة في مظانها ومصادرها، وليس على الناظر إلا معرفتها حتى يتبين له اهتمام الصحابة المتزايد بالنظر المصلحي الأصيل، وبتأطير مستجدات زمانهم الكثيرة بكبرى اليقينيات الشرعية والمقاصد الشرعية.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٨٥). (٢) المرجع السابق (١٩/٢٨٦).

(٣) سنن الدارمي (١/٦٦).

(٤) عمدة القاري، للعيني، كتاب الاعتصام، ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه (١٦/٥١٤).

(٥) المرجع السابق (١/٦٣).

(٦) المرجع السابق (١/٦٣)، والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي (ص ٢٨).

(٧) المرجع السابق (١/٦٢).

والمقام الذي نحن بصدده لا يقتضي منا سوى إيراد بعض تلك الحوادث على سبيل الإجمال والعموم، دون خَوْضٍ في التفصيل والتفريع والتدليل؛ إبعادًا للتكرار الممل ومراعاةً لما حسمه المتقدمون وبينوه. **ومن تلك الحوادث** (١):

- اختيار أبي بكر ﷺ خليفة للمسلمين قياسًا على إمامته في الصلاة، والمقصد حفظ نظام الدولة واستمرار رسالتها الدعوية والحضارية والإصلاحية.

- جمع القرآن في عهد أبي بكر، وكتابته في المصحف الإمام في عهد عثمان، والمقصد هو حفظ دستور الدولة الناشئة، والمنبع الأول لِهَدْي العالَم وصلاحه، والمصدر الأساس للتشريع والنظام والقانون.

- تضمين الصناع، والمقصد هو حفظ حقوق الناس وسد حاجتهم من الصناعة، وقد قال الإمام علي ﷺ: « لا يصلح للناس إلا ذلك » (٢).

- إمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلاقًا ثلاثًا، والمقصد هو زجر الرجال عن الاستخفاف بكثرة إيقاع الطلاق الثلاث دون أن يمضي ثلاثًا، فرأَى الصحابة مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع.

- عدم توزيع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، والمقصد هو تقوية بيت المال، والقدرة على الإنفاق، وسد حاجات الدولة.

- زيادة الاجتماع في المساجد لقيام رمضان، والمقصد هو المحافظة على الجماعة وفوائدها ومصالحها المتعلقة بزيادة الأجر وتحقيق الوحدة وتعليم الناس وتيسير العبادة بأدائها جماعة وغير ذلك (٣).

- أمر عثمان ﷺ التقاط ضالة الإبل والتعريف بها وبيعها حتى إذا جاء صاحبها أعطاه ثمنها، ولم يكن هذا موجودًا في العصر النبوي؛ لقلة الوازع الديني، والمقصد هو حفظ حق الغير وسد ذريعة التهاون بممتلكات الغير.

---

(١) هذه الحوادث وغيرها مبسوطة كما ذكرنا في كتب الفقه والأصول وتاريخ الفقه والسير والتراجم. ومثال ذلك: إعلام الموقعين، لابن القيم (٢٠٣/١) وما بعدها، و (٣٥٧/١)، وروضة الناظر، لابن قدامة (ص ١٤٨)، وحجة الله البالغة، للدهلوي (٤٦/١)، و (٣٩٦/٢)، وغير ذلك من كتب القُدامى والمحدثين.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي (١٢٢/٦).

(٣) حجة الله البالغة، للدهلوي (٤٦/١).

- منع النساء من شهود الجماعة عند خشية الفتنة، والمقصد هو حفظ الأعراض وسد ذريعة الفساد وتقديم مصلحة كل ذلك على مصلحة إدراك الجماعة.

- وصية عمر ﷺ أمراءه بعدم إقامة الحد في الغزو، والمقصد هو درء مظنة لحوق المسلم المحدود بالعدو، وتقديم ذلك على مصلحة تطبيق الحد نفسه، أو أن تطبيق الحد أشد ضررًا من تأخير إقامة الحد عليه.

- عدم إقامة حد السرقة عام المجاعة؛ وذلك لما رآه عمر بن الخطاب ﷺ من عدم استيفاء الشروط الضرورية الباعثة على التطبيق، والتي منها شبهة المجاعة الملجئة على أخذ حق الغير بدون إذن منه للضرورة [١]، والمقصد هو الرفق والتخفيف بمن اضطر إلى السرقة دون اختيار منه، ومراعاة ظروف تطبيق الحكم كي يحقق أغراضه وفوائده، غير أن هذا لا يُهمَل تَعزِيرُهُ وتأديبُه.

- قتل الجماعة بالواحد، والمقصد هو حفظ حياة النفوس وقمْعُ الجُنَاةِ وزجر الناس كي لا يُفكّروا في القتل، وسد ذريعة الفرار من القصاص بشبهة الاشتراك في القتل؛ إذ لو اقتصر في تنفيذ القصاص على المفرد بالقتل لاتخذ الناس الاشتراك في القتل ذريعة لذلك [٢]؛ ولذلك قال عمر ﷺ: « لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعًا » [٣].

- عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة؛ لانتفاء علَّةِ ذلك وحكمته، فقد كان ذلك السهم يعطى بغرض تقوية الإسلام باستعطافهم بالمال وتحييدهم عن المعادين، ولماّ قويت شوكة الإسلام، وثبتت أركانه وانتصرت جنوده وأنصاره لم تَدْعُ الحاجة إلى استعطافهم وتأليف قلوبهم، فعدم الإعطاء ليس تعطيلًا للنص كما يدعي البعض، وإنما هو تطبيق له بعمق ونظر، واجتهاد دقيق في مدلولاته وصوره، ووقوف على علته ومقصده وجودًا وعدمًا [٤].

- جلد شارب الخمر ثمانين جلدة، والمقصد هو ضمان تأديبه، حيث كان شرّاب

---

(١) انظر: التعليق المهم على ذلك في كتاب: ضوابط المصلحة، للبوطي (ص ١٣١ - ١٣٣).

(٢) انظر: ضوابط المصلحة، للبوطي (ص ١٣٣ - ١٣٦).

(٣) بداية المجتهد (٢/٢٩٩). وأخرجه مالك في الموطأ، والبخاري في صحيحه في كتاب الدّيات.

(٤) انظر: المرجع السابق (ص ١٢٩ - ١٣١).

الخمر لا يرتدعون بأقل من ذلك، ومن مقاصد ذلك أيضًا حفظ العقول من الضياع والهلاك، وكذلك حفظ المال والأعراض وغير ذلك مما يترتب على شرب الخمر من مفاسد ومهالك.

- إراقة اللبن المغشوش بالماء؛ تأديبًا للبائع، كي لا يأخذ حق الغير بلا وجه شرعي، وضمانًا لمصلحة المشتري وحقه.

- الفصل بين الأقارب في الجوار، والمقصد هو حفظ صلة الرحم، ونفي التنازع والافتتان الواقعين بسبب الاقتراب والاحتكاك.

- منع الفقهاء من مغادرة المدينة في عهد عمر ﷺ، والمقصد هو توسيع دائرة الشورى واتخاذ الآراء والمواقف التي فيها صلاح الدولة وتوثيق الأدلة واكتمال صحة الاجتهاد.

- جواز قطع الصلاة لإدراك الدابة الشاردة، والمقصد هو حفظ المال من الضياع، ودفع مشقة العودة إلى الأهل على غير الدابة.

- ورود السِّباعِ على المياه لا يغيّر حكم طهارة تلك المياه، والمقصد هو دفع المشقة ورفع الحرج بالعفو عما لا يمكن الاحتراز منه.

- الترخيص في المتعة عام خيبر، ثم النهي عنها، ثم ترخيصها عام أوطاس، ثم النهي عنها. علَّله ابن عباس بأنه للضرورة [(١)].

تدوين الدواوين ووضع السجلات، واتخاذ السجون، وضرب العملة، ومراقبة الأسعار والأسواق، وفصل القضاء عن الإمارة، وضبط التاريخ الهجري، وغير ذلك مما له صلة بتنظيم الإدارة وبعث المؤسسات وتجديد المواقيت والآجال ووضع أدوات التعامل الاقتصادي، ومما يسهل حركة المجتمع، ويضمن حقوق أفراده، ويحقق أهداف الدولة ومصالحها في الداخل والخارج.

- الحكم بطلاق المفقود عنها زوجها بعد أربع سنين ولم تعلم حياته وموته، والمقصد هو نفي الضرر عن الزوجة بسبب الغربة وطول الانتظار.

---

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي (ص ٤٩ - ٥١).

- تعليل القيام للجنازة بتعظيم الملائكة وهول الموت (١).

٤ - إجماعهم على ترك الحيل:

أجمع الصحابة على ترك الحيل وتحريمها باعتبار ذلك منافيًا للمقاصد والمصالح، وموصلًا إلى معارضة الأحكام والقصود والنيات المعتبرة. **ومن شواهد ذلك:**

- فتوى عمر وعثمان وعلي ﷺ بتوريث المبتوتة في مرض الموت؛ لمعاملة الزوج بنقيض مقصوده، والمقصد هو حفظ حقوق الغير وعدم تفويتها إلا بوجه شرعي، وليس عمل الزوج إلا حياة جائزة في الظاهر، للتخلص من الزوجة وحرمانها من حق الإرث.

- فتوى عمر ﷺ بعدم طلاق المرأة التي تحايلت على زوجها بأن قالت له: سمني خلية طالق، فلما سماها كذلك ادعت أنها مطلقة منه (٢).

* * *

* *

*

---

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي (ص ٤٧، ٤٨).

(٢) الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (١/٩١ - ١٠١).

الفَصْلُ الخَامِسُ

إبطال الاستحسان عند الإمام الشافعي وعلاقته بمقاصد الشريعة

وفيه مبحثان:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم الاستحسان عند الإمام الشافعي

يؤخذ من كلام الإمام الشافعي في الأم والرسالة أن الاستحسان الذي يتكلم عنه هو القول من غير استناد إلى خبر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على واحد منها، فإذا أفتى المجتهد بحكم لم يكن هذا الحكم مأخوذًا من الخبر لفظًا، ولا من معقولة قياسًا، ولم يكن فيه إجماع، كانت هذه الفتوى استحسانًا؛ لأن سندها لم يكن الخبر نصًّا أو استنباطًا، وإنما استحسنها المجتهد برأيه ومال إليها بذوقه، دون استدلال بخبر ولا حمل عليه.

وهاك بعض العبارات التي ذكرها الإمام الشافعي لتتبين منها بنفسك حقيقة الاستحسان الذي عناه الإمام الشافعي، والذي شدد النكير على القائلين به:

قال الإمام الشافعي في باب الاستحسان: « قال - أي السائل -: هذا كما قلتَ، والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبدًا إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حرامًا على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبرَ، والخبرُ من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفتَ من طلب الحق، فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسن بغير قياس؟

فقلت: لا يجوز هذا عندي - واللَّه أعلم - لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا

دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لَغيرُ جائزٍ بما ذكرتُ من كتاب اللَّه وسنة رسوله ولا في القياس.

فقال: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك؛ لأنه إذا أمر النبي بالاجتهاد، فالاجتهاد أبدًا لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائلَ، والدلائل هي القياس. قال: فأين القياس مع الدلائل على ما وصفتَ؟

قلت: ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبدًا لم يقولوا لرجل أَقِمْ عبدًا ولا أمة إلا وهو خابر بالسوق؛ ليقيم بمعنيين: بما يخبركم ثمن مثله في يومه، ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر عليه بغيره، فيقيسَه عليه، ولا يقال لصاحب سلعة أقم إلا وهو خابر.

ولا يجوز أن يقال لفقيه عدل غير عالم بقِيَم الرقيق: أقم هذا العبد ولا هذه الأمة ولا إجارة هذا العامل؛ لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسّفًا.

فإذا كان هذا هكذا فيما تَقِلُّ قيمته من المال ويَيْسِرُ الخطأ فيه على المُقام له والمُقام عليه كان حلال اللَّه وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ، ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها.

وإذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهةُ العلم الخبرُ اللازمُ بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحبُ العلم أبدًا متبعًا خبرًا وطالبَ الخبر بالقياس، كما يكون متبعُ البيت بالعيان وطالبُ قصدِه بالاستدلال بالأعلام مجتهدًا، ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم مِن الذي قال وهو غيرُ عالمٍ، وكان القولُ لغير أهل العلم جائزًا.

ولم يجعل اللَّه لأحد بعد رسول اللَّه أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعدُ الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفتُ من القياس عليها » [(١)].

ويقول: « وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول اللَّه أن يقول إلا بالاستدلال،

---

(١) الرسالة: فقرة (١٤٥٦ - ١٤٦٨).

بما وصفت في هذا وفي العدل وفي جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يُحدثه لا على مثال سبق » (١).

وقال في الأم: « ومن قال أستحسن لا عن أمر اللَّه ولا عن أمر رسوله ﷺ، فلم يَقْبَلْ عن اللَّه ولا عن رسوله ما قال، ولم يطلب ما قال بحكم اللَّه ولا بحكم رسوله، وكان الخطأ في قول من قال هذا بَيِّنًا بأنه قد قال: أقول وأعمل بما لم أومر به ولم أُنْهَ عنه، وبلا مثال على ما أمرت به ونهيت عنه. وقد قضى اللَّه بخلاف ما قال - فلم يترك أحدًا إلا متعبدًا » (٢).

وقال أيضًا: « وكل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله، ثم حكم رسوله ﷺ، ثم حكم المسلمين، دليل على أن لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكمًا أو مفتيًا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجِبًا ولا في واحد من هذه المعاني » (٣).

فأنت ترى الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يطلق على الاستحسان عبارات تدل جميعها على أنه يعني به الفتوى غير المستندة إلى الخبر لا نصًا ولا حملًا عليه بطريق القياس، فهو يقول:

« حلال اللَّه وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان » « وإنما الاستحسان تلذذ » « على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهةُ العلم الخبرُ اللازمُ بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبدًا متبعًا خبرًا وطالبَ الخبر بالقياس، كما يكون متبعُ البيت بالعيان وطالبُ قصدِه بالاستدلال بالأعلام مجتهدًا، ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم مِن الذي قال وهو غَيْرُ عالمٍ ».

« ولم يجعل اللَّه لأحد بعد رسول اللَّه أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعدُ الكتابُ والسنة والإجماع والآثار وما وصفتُ من القياس عليها ».

(١) الرسالة: فقرة (٧٠).
(٢) الأم (٣٠٠/٧).
(٣) المصدر السابق (٢٩٨/٧).

« فإن القول بما استحسن شيء يُحدثه لا على مثال سبق ».

فالاستحسان تلذذ وحكم بما يوافق الهوى، وهو تعسف لا يستند إلى ضابط ولا يرجع إلى أصل، وهو شيء يحدثه المستحسن لا على مثال سبق، وهو قول من غير جهة العلم، وهي الخبر أو الحمل على الخبر، أو هو قول بلا خبر لازم ولا قياس، وهو قول لا يرجع إلى جهة علم مضى قبل القائل. وبالجملة فهو قول لا يعتمد على الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الآثار أو القياس على واحد منها [1].

* * *

* *

*

---

(١) نظرية المصلحة (ص ٣٧٤ - ٣٧٧).

المَبۡحَثُ الثَّانِي

أدلة الإمام الشافعي في إبطال الاستحسان وعلاقتها بالمقاصد

لقد بين الإمام الشافعي أدلة مقاصدية على بطلان الاستحسان بالهوى، وإبطال هذا النوع من الاستحسان هو من أجل مقصد حفظ الدين، **ومن بين هذه الأدلة:**

الدليل الأول: قال الله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾ [المائدة: ٣] وقال تعالى: ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة: ٣٦] وقال تعالى: ﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ ﴾ [النحل: ٨٩] وقال تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ [النحل: ٤٤] وقال ﷺ: « **ما تركت شيئًا مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا شيئًا مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه** » [1].

فهذه النصوص مجتمعة تدل على أن الله لم يترك الناس سُدًى، وأنه أكمل الدين، وأتم النعمة، وجعل الكتاب تبيانًا لكل شيء، فلو جاز لأحد أن يقول بغير كتاب ولا سنة ولا إجماع، ولا قياس على واحد منها، لجاز الخلف في خبره تعالى.

يقول الإمام الشافعي: « قال الله تعالى: ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة: ٣٦] فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهى، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدًى » [2].

وفي الرسالة قال الشافعي: « فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها » [3]. قال تبارك وتعالى: ﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ ﴾ [النحل: ٨٩].

---

(١) رواه الشافعي في الأم (٧/٢٩٨)، والمسند (ص ٢٣٣).

(٢) الأم (٧/٢٩٨).

(٣) الرسالة: فقرة (٤٨)، وانظر: قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني (ص ٢٩).

* **الدليل الثاني**: قال الشافعي: « قال اللَّه ﷻ لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿ ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، وقال: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾... الآية. [المائدة: ٤٩]، ثم جاءه قوم فسألوه عن أصحاب الكهف وغيرهم فقال: « **أعلمكم غدًا** ». يعني أسأل جبريل ثم أعلمكم فأنزل اللَّه ﷻ: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]،... وقال لنبيه ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال ﷻ: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ﴾... الآية. [ص: ٢٦] وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق، ولا يكون الحق معلومًا إلا عن اللَّه نصًا أو دلالة من اللَّه، فقد جعل اللَّه الحق في كتابه ثم سنة نبيه ﷺ، فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصًا أو جملة »[١].

وخلاصة هذا الدليل: أن اللَّه ﷻ قد أمر باتباع كتابه، وقد دل الكتاب على وجوب طاعة نبيه، وأمر النبي باتباع الإجماع، وأوجب الحكم بالحق، وهذا يدل على أنه ليس لأحد أن يقول إلا اتباعًا للخبر أو الإجماع، والقول بالقياس اتباع لَهُما، فكان القائل به متبعًا نصًا أو إجماعًا للكتاب والسنة والقياس عليهما.

* **الدليل الثالث**: أن النبي ﷺ - وهو الذي لا ينطق عن الهوى - لم يُفْتِ في أمر من أمور الدين بما يستحسنه، بل كان يتبع الوحي، فإذا لم يجد وَحْيًا انتظر الوحي، فإذا لم يجز للرسول ﷺ أن يقول إلا اتباعًا للخبر أو قياسًا عليه، فأولى لغيره ألا يقول في دين اللَّه إلا بالخبر باتباعه فيما فيه الخبر، وللقياس على الخبر فيما ليس فيه خبر.

يقول الشافعي: « وجاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أَوْسًا، فلم يجبها حتى أنزل اللَّه ﷻ: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ [المجادلة: ١]، وجاءه العجلاني يقذف امرأته قال: « **لم ينزل فيكما** ». وانتظر الوحي، فلما نزل دعاهما، فلاعن بينهما كما أمره اللَّه ﷻ »[٢].

وفي هذا وفي غيره دلالة أنه لا يجوز لأحد أن يفتي في دين اللَّه إلا اتباعًا للخبر، نصًا أو حملًا على نص، ولا يقول بما تهواه نفسه ويميل إليه طبعه؛ لأن هذا لم يجز لنبي معصوم، فكيف يَدَّعيه لنفسه عالم؟

(١ ، ٢) الأم (٢٩٨/٧).

* **الدليل الرابع**: لو كان مقبولاً من المجتهد في علوم الشرع الذي يعرف الأصول من الكتاب والسنة والإجماع أن يقول في أحكام الشرع استحسانًا من غير خبر لازم من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس على واحد منها، لجاز لأهل العقول الراجحة ممن ليس لديهم علم بأصول الشريعة وقواعد الاستنباط فيها، أن يستحسنوا ما دام يرجع الاستحسان إلى ما يميل إليه الإنسان بطبعه، ويستحسنه بعقله، مع أن الإجماع قائم على أنه لا يجوز لأحد أن يقول في الشرع اجتهادًا إلا إذا كان على علم بالأصول من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

يقول الشافعي: « ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم ولا قياس عليه، كان محجوجًا بأن معنى قوله: أفعل ما هويت وإن لم أومر به مخالفٌ معنى الكتاب والسنة، فكان محجوجًا على لسانه. ومعنى ما لم أعلم فيه مخالفًا، فإن قيل ما هو؟ قيل: لا أعلم أحدًا من أهل العلم رخَّص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأي نفسه إذا لم يكن عالمًا بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لتفصيل المشتبِه.

فإذا زعموا هذا، قيل لهم: ولم لم يجز لأهل العقول التي تفوق كثيرًا من عقول أهل العلم بالقرآن والسنة والفتيا أن يقولوا فيما قد نزل مما يعلمونه مع أن ليس فيه كتاب ولا سنة ولا إجماع وهم أوفر عقولاً، وأحسن إبانة لما قالوا من عامتكم؟ فإن قلتم: لأنهم لا علم لهم بالأصول قيل لكم: فما حجتكم في علمكم بالأصول إذا قلتم بلا أصل ولا قياس على أصل؟ هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون؟ وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليهم أو أجاز لكم تركها؟ فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم؛ لأن أكثر ما يخالف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ، ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمد على أن يقول على غير مثال؛ لأنهم لم يعرفوا مثالاً فتركوه، وأعذر بالخطأ منكم، وهم أخطأوا فيما لا يعلمون، ولا أعلمكم إلا أعظم وزرًا منهم؛ إذ تركتم ما تعرفون من القياس على الأصول التي لا تجهلون، فإن قلتم فنحن تركنا القياس على غير جهالة بالأصل، قيل: فإن كان القياس حقًّا فأنتم خالفتم الحق عالمين به، وفي ذلك من المآثم ما إن جهلتموه

لم تستأهلوا أن تقولوا في العلم، وإن زعمتم أن لكم واسعًا ترك القياس والقول بما سنح في أوهامكم، وحضر في أذهانكم، واستحسنته مسامعكم حججتم بما وصفنا في القرآن ثم السنة وما يدل عليه الإجماع من أن ليس لأحد أن يقول إلا بعلم » (١).

ويقول في الرسالة: « ولو جاز تعطيل القياس، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان » (٢).

وخلاصة هذا الدليل: أنه إذا جاز لأهل العلم أن يقولوا بالاستحسان لجاز لأهل العقول أن يقولوا به أيضًا، ما دام أن مدار الاستحسان هو ما يراه الشخص بعقله ويميل إليه بطبعه، لكن اتفق أهل العلم على أنه ليس لغير العالم أن يفتي أو يحكم ما دام لا يعلم الأصول الشرعية ويستطيع القياس عليها، وإذن فلا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان. فإن قيل إن هناك فرقًا بين العالم وغيره، ذلك أن العالم يعرف الأصول، كان الجواب أن معرفة الأصول ليست بمطلوبة في القول بالاستحسان، ما دام الاستحسان لا يعني القياس على هذه الأصول، وبذلك يستوي في القول بالاستحسان العالم بالأصول والجاهلون بها من أهل العقول الراجحة.

* **الدليل الخامس:** مما استدل به الشافعي على بطلان الاستحسان قوله:

« أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال: أستحسن. فلا بد أن يزعم أن جائزًا لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد وكل مُفْتٍ بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزًا عندهم فقد أهملوا أنفسهم، فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيِّقًا فلا يجوز أن يدخلوا فيه، وإن قال الذي يرى منهم ترك القياس: بل على الناس اتباع ما قلت. قيل له: مَن أمر بطاعتك حتى يكون على الناس اتباعك؟ أَوَرَأَيْتَ إن ادعى عليك غيرك هذا أتطيعه أم تقول لا أطيع إلا مَن أمرت بطاعته؟ فكذلك لا طاعة لك على أحد، وإنما الطاعة لمن أمر اللَّه أو رسوله بطاعته، والحق فيما أمر اللَّه ورسوله باتباعه ودل اللَّه ورسوله عليه نصًّا أو استنباطًا بدلائل. أورأيتَ إذ أمر اللَّه بالتوجه قبل البيت وهو مغيب عن المتوجه، هل جعل له أن يتوجه إلا بالاجتهاد بطلب الدلائل

---

(١) الأم (٧/٣٠٠، ٣٠١).

(٢) الرسالة: فقرة (١٤٥٨).

عليه؟ أورأيت إذا أمر بشهادة العدل فَدَلَّ على أن لا يُقْبَلَ غَيْرُهَا، هل يُعْرَفُ العَدْلُ من غيره إلا بطلب الدلائل على عدله؟ أورأيت إذا أمر بالحكم بالمِثْلِ في الصيد هل أمر أن يحكم إلا بأن يحكم بنظره؟ فكل هذا اجتهاد وقياس. أورأيت إذا أمر النبي ﷺ بالاجتهاد في الحكم، هل يكون مجتهدًا على غير طلب عين؟ وطلب العين لا يكون إلا باتباع الدلائل عليها، وذلك القياس؛ لأن محالٌ أن يقال: اجْتَهَدَ في طَلَبِ شيءٍ مَنْ لَمْ يَطْلُبْهُ باحتياله والاستدلالِ عليه، لا يكون طالبًا لشيء مَنْ سنح على وهمه أو خطر بباله منه » [1].

وخلاصة هذا الدليل: أنه إذا جاز لحاكم أن يحكم باستحسانه، لجاز ذلك لكل حاكم، وبذلك تكون الواقعة الواحدة محلًّا لأحكام كثيرة متناقضة، تختلف باختلاف ذوق كل حاكم، وما تهواه نفسه، ويميل إليه طبعه، وبذلك لا يكون للحق ضابطٌ يرجع إليه في معرفته، وما هكذا تكون شريعة اللَّه ﷻ الذي أمر باتباع الحق ثم قال: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: ٧١]، فكان هذا دليلًا على أن للحق ضابطًا غير العقل، وذلك هو الخبر من الكتاب والسنة ثم القياس على الخبر فيما ليس فيه خبر.

ويختم الشافعي هذه الأدلة التي بيّن فيها شروط من يجوز له الاجتهاد والقياس فيقول: « وليس للحاكم أن يقبل، ولا للوالي أن يدع أحدًا، ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدًا، إلا متى يَجْمَعُ أن يكون عالمًا علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، خاصه وعامه، وأدبه، وعالمًا بسنن رسول اللَّه ﷺ، وأقاويل أهل العلم قديمًا وحديثًا، وعالمًا بلسان العرب، عاقلًا يميز بين المشتبه، ويعقل القياس، فإن عدم واحدًا من هذه الخصال لم يَحِلَّ له أن يقول قياسًا، وكذلك لو كان عالمًا بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل قِسْ وهو لا يعقل القياس، وإن كان عاقلًا للقياس، وهو مضيع لعلم الأصول أو شيء منها لم يجز أن يقال له قس على ما لا تعلم، كما لا يجوز أن يقال قِسْ لأعمى وصفت له: اجعل كذا عن يمينك وكذا عن يسارك، فإذا بلغْتَ كذا فانتقل مُتيامنًا. وهو لا يبصر ما قيل له يجعله يمينًا ويسارًا، أو يقال:

---

(١) الأم (٣٠١/٧).

سِرْ بلادًا. ولم يَسِرْهَا قط، ولم يأتها قط، وليس له فيها علم يعرفه، ولا يثبت له فيها قصد سمت يضبطه؛ لأنه يسير فيها عن غير مثال قويم، وكما لا يجوز لعالم بسوق سلعة منذ زمان ثم خَفِيَتْ عنه سَنَةَ أن يقال له: قَوِّم عبدًا على صفته كذا لأن السوق تختلف. كما لا يقال لِبَنَّاء: انظر قيمة الخياطة. ولا لخياط: انظر قيمة البناء » [(١)].

* * *
* *
*

(١) الأم (٣٠١/٧، ٣٠٢)، وانظر: الرسالة (ص ٥١٠)، ونظرية المصلحة (ص ٣٧٧ - ٣٨٣).

الباب الثالث

المصلحة المرسلة عند الإمام الشافعي وعلاقتها بمقاصد الشريعة

وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: المصلحة المرسلة وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

الفصل الثاني: اعتبار المصلحة المرسلة عند الإمام الشافعي.

تمهيد

ذهب الإمام الشافعي ﷺ إلى اعتماد المصالح المرسلة، وإن لم تستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأيَ والبعدَ والإفراطَ، وإنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبهية بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارَّةٍ في الشريعة.

فهذا هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة.

قال الإمام الشافعي ﷺ: « إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججًا، وإنما الحجج في المعنى، ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق إثباته، وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي المتعلق؛ فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص، وهي متعلق النظر والاجتهاد، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة ﷺ بأمثالها، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي، فإن كان الاقتداء بهم، فالمعاني كافية، وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالة، ومعانيها غير منصوصة » (١).

وقال الشافعي: « أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يرده أصل كان استدلالًا مقبولًا » (٢).

ومن تتبع كلام الشافعي، لم يره متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبهًا، كدأبه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ولا بد في التشبيه من الأصل، كما سنجري في ذلك فصلًا إن شاء الله تعالى (٣).

* * *

---

(١) كما نقل عنه إمام الحرمين في البرهان (٢/٢٧١ - ٢٧٤).

(٢) المرجع السابق (٢/٧٢٦).

(٣) المرجع السابق (٢/٧٢٤).

الفَصْلُ الأوَّلُ

المصلحة المرسلة وعلاقتها بمقاصد الشريعة

تنقسم المصالح من حيث اعتبار الشارع لها وعدمه إلى **ثلاثة أقسام** (١):

١ - **المصالح المعتبرة**: وهي المصالح التي شهد الشرع باعتبارها، وقام الدليل منه على رعايتها، فهذه المصالح حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم معقول النص والإجماع.

٢ - **المصالح الملغاة**: وهي المصالح التي ليس لها شاهد على اعتبار الشرع، بل شهد الشرع بِرَدِّها وإلغائها، وهذا النوع من المصالح مردود لا سبيل على قبوله، ولا خلاف في إهماله بين المسلمين.

٣ - **المصالح المرسلة**: وهي المصالح التي لم يقم دليل خاص من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها، ولكن دلت الأدلة العامة على اعتبارها.

فهذه المصالح خَلَتْ من الشواهد الخاصة، فإذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكمًا، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه، ووُجد فيها أمر مناسب لتشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضررًا أو يحقق نفعًا، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى: المصالح المرسلة، ووجه كونه مصلحة أن بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر أو جلب نفع، وإنما سميت مرسلة لأن الشارع أطلقها فلم يقيدها بدليل خاص.

إذ الإرسال في اللغة: الإطلاق (٢). وعليه فإن **المصلحة المرسلة** هي المصلحة التي لم يقم دليل معين على اعتبارها أو إلغائها.

وفي هذا الفصل لن نتكلم عن المصلحة بالمعنيين الأولين؛ لوضوح علاقتها حينئذ بالمقاصد إثباتًا ونفيًا.

---

(١) المستصفى (ص ٢٥٠)، الاعتصام (٢/١١٣)، أثر الأدلة المختلف فيها، للبغا (ص ٣٢)، مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٥٢٨).

(٢) لسان العرب (١١/٢٨٥).

وإنما الذي يهمنا هنا الكلام عن علاقة المصلحة المرسلة بالمقاصد.

ومن المعلوم أن بعض العلماء يعدون المصلحة المرسلة من الأدلة المختلف فيها بين الأئمة ويقولون: إن الشافعية والحنفية لا يرون الاحتجاج بها، بينما يحتج بها المالكية والحنابلة (١).

ويرى بعضهم أن الاحتجاج بالمصالح المرسلة محل وفاق بين العلماء. **وممن نقل الاتفاق بين العلماء ونقل الاتفاق بين المذاهب على القول بالمصالح المرسلة:**

- القرافي حيث قال: « وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدًا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب » (٢).

- والطوفي حيث قال: « وأما الإجماع فقد أجمع العلماء إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ودَرْء المفاسد، وأشدهم في ذلك مالك حيث قال بالمصالح المرسلة وفي الحقيقة لم يختص بها، بل الجميع قائلون بها، غير أنه قال بها أكثر منهم » (٣).

- وقال ابن دقيق العيد: « الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما.. » (٤).

وأكثر الكاتبين في المصلحة من المتأخرين توصلوا إلى هذه النتيجة (٥)، ولا شك أن

---

(١) البرهان، للجويني (١٢٠٤/٢)، المحصول، للرازي (٢٤٤/٣/٢)، المستصفى (ص ٢٥٣)، التقرير والتحبير (٢٨٦/٣)، تيسير التحرير (١٧١/٤)، شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص ٣٩٤)، نشر البنود (١٨٩/٢)، الاعتصام (١١٥/٢)، الإحكام، للآمدي (١٦٠/٤)، روضة الناظر (٤١٥/١)، شرح الكوكب المنير (٤٣٣/٤)، مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٤٤/١١)، شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢١١/٣)، مصادر التشريع، للخلاف (ص ٩٠)، ضوابط المصلحة (ص ٣٨٠)، الاستصلاح، للزرقاء (ص ٦٠)، المصلحة في التشريع، لزيد (ص ٤٥)، نظرية المصلحة للحسان (ص ٥٩٧).

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص ٣٩٤). (٣) المصلحة في التشريع، لزيد (ص ٢١٥).

(٤) نقل عنه الزركشي في البحر المحيط (٧٧/٦).

(٥) على سبيل المثال: المصلحة في التشريع، لزيد (ص ٣٨ - ٦٠)، ضوابط المصلحة (ص ٣٦٧)، وما بعدها، الاستصلاح، للزرقاء (ص ٦٠) وما بعدها، أثر الأدلة المختلف فيها، للبغا (ص ٤١) وما بعدها.

الذين منعوا الأخذ بالمصالح المرسلة منعوا الأخذ بها على إطلاقها بدون شروط تضبطها، فخافوا أن يكون القول بها يفتح بابًا للمتلاعبين، والمبتدعين، والذين أجازوا الأخذ بها ضبطوها بشروط وقيود تُحَقِّقُ المصلحة وتَدْفع المفسدة. **ومن الشروط التي ذكرها العلماء للعمل بها** [١]:

١ - أن تكون ملائمة لمقاصد الشريعة. أي أن يثبت بالبحث وإمعان النظر والاستقراء أنها مصلحة حقيقية لا وهمية؛ أي أن بناء الحكم عليها يجلب نفعًا مقصودًا شرعًا، ويدفع ضررًا مقصودًا دفعه شرعًا، فبهذا تكون داخلة في مقاصد الشريعة.

٢ - أن تكون هذه المصلحة الحقيقية عامَّةً، ليست مصلحة شخصية، بل يحصل من بناء الحكم عليها نَفْعٌ لأكثر الناس أو دَفْعُ ضَرَرٍ عنهم. وأما المصلحة التي هي نفع لأمير أو عظيم أو أي فرد، فلا يصح بناء التشريع عليها؛ لأنها إذا كانت عامة كانت مقصودة للشارع، ولو كان فيها مضرة لفرد أو أفراد.

٣ - ألا تعارض نصًّا من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

٤ - أن يكون العمل بها في غير الأمور التعبدية، بل في ما عقل معناه من العادات ونحوها.

ومن خلال ما ذكره القائلون بالمصالح المرسلة من شروطٍ ندرك مدى الارتباط الوثيق والعلاقة القوية بينها وبين مقاصد الشريعة الإسلامية، إذ ذكروا من شروطها: « الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله ولا دليلًا من دلائله » [٢].

إذ ليست كل مصلحة خلت من شاهد الاعتبار الخاص أو الإلغاء معتبرة، بل حتى يقوم من مقاصد الشريعة ما يؤيدها من استقراء نصوصها وفهم معانيها.

قال الغزالي: « فإن قيل: فقد مِلْتُم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلًا خامسًا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

---

(١) الاعتصام (٢/١٢٤).

(٢) المرجع السابق (٢/١٢٩).

قلنا: هذا من الأصول الموهومة؛ إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهِم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أن من استحسن فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا، بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها » [(١)].

فالغزالي ينازع في كونها دليلًا مستقلًّا، ويرى أنها راجعة إلى الكتاب والسنة، ولكن بشرط رجوعها إلى مقاصد الشريعة.

وهو نزاع لا يضر بعد التسليم بالحجية؛ إذ حتى الذين يقولون باستقلاليتها يرون أنها راجعة إلى المحافظة على مقصود الشارع، وهذا الشاطبي المالكي يقول: « إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضًا مرجعها إلى حفظ الضروري من باب (ما لا يتم الواجب إلا به...فهي إذًا من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد » [(٢)].

وبهذا يظهر أن العمل بالمصالح المرسلة عمل في إطار مقاصد الشريعة ليس بخارج عنها، ولا يجوز العمل بمطلق المصلحة ما لم تكن مندرجة تحت مقاصد الشريعة.

قال إمام الحرمين: « ولم يجز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم يرَ ذلك أحد العلماء، ومن ظن ذلك بمالك ﷺ فقد أخطأ، فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة ﷺ أصولًا، وشبّه بها مآخذ الوقائع، فإذًا لم يرَ الاسترسال في المصالح، ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقائقها » [(٣)].

---

(١) المستصفى (ص ٢٥٧).

(٢) الاعتصام (١٣٣/٢).

(٣) البرهان (٧٨٣/٢).

وبيّن الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ أن مالكًا وإن استرسل في الأخذ بالمعنى المناسب الظاهر للعقول فإنه مراعٍ لمقاصد الشريعة في ذلك.

قال: « فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلًا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات! ما أبعده من ذلك رَحِمَهُ اللَّهُ! بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين اللّه حسبما بين أصحابه في كتاب سيره » [١].

فبمراعاة هذا الشرط وضبطه يزول تخوف بعض العلماء من أن الأخذ بالمصالح المرسلة يفتح باب الفوضى في الشريعة؛ لأنه حينئذ لا يقرر الأخذ بالمصلحة المرسلة إلا من كان عالمًا بمقاصد الشريعة، ضابطًا لأسرارها، متفقهًا في نصوصها. قال القرافي: « فإن مالكًا يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد؛ ليكون الناظر متكيفًا بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها » [٢].

وقال عبد الوهاب خلاف: « إن تقدير الضرورة التي يعدل بها عن حكم النص في الحالة الأولى وتقدير المصلحة التي يبني عليها الحكم فيما لا نص فيه في الحالة الثالثة يجب أن يكون من اختصاص الجماعة التشريعية في الأمة المكونة من العدول ذوي البصيرة النافذة بأحكام الشريعة ومصالح الدنيا، فيقدر الكماليَّ ضروريًّا، ويقدر المتوهم قطعيًّا، ويقدر المفسدة مصلحة؛ سدًّا للذريعة إلى المفاسد والمظالم، فإذا أمنًّا من هذا الخوف بوسائل الاحتياط فيمن يستصلحون فهو طريق الحق والسداد ومسايرة مصالح الناس » [٣].

وقال محمد الخضر حسين: « وليس في الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل منه العوام إلى التصرف في أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو ينافرها – كما ظنه بعض الكتاب – فإن ما ذكرناه في شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعي على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون في متناول آراء العامة وأشباه العامة؛

---

(١) الاعتصام (٢/١٣٣). (٢) النفائس (٤/٤٠٩٢).

(٣) مصادر التشريع فيما لا نص فيه (ص ١٠٣).

إذ لا يدري أن هذه المصلحة لم يرد في مراعاتها أو إهمالها دليل شرعي إلا مَنْ كان أهلًا للاستنباط...فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في المصالح المرسلة وتبنى عليه الأحكام، وإنما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مآخذها حتى يتيقن بأنه لم يرد في الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها » (١).

فحين يوكل الاستصلاح للعلماء المجتهدين المطلعين على أسرار الشريعة ومقاصدها تتحقق المصالح من غير إفراط ولا تفريط؛ ذلك أن معرفتهم بنصوص الشريعة ومقاصدها تؤهلهم لتمييز صحيح المصالح من فاسدها.

قال العز بن عبد السلام: « ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا قياس ولا نص خاص؛ فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك، ومثل ذلك أن من عاشر إنسانًا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وأَلِفَه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة » (٢).

وأيضًا مما يبين وجه الارتباط بين المصالح المرسلة ومقاصد الشريعة، أن عمدة القائلين بها أن من مقاصد الشريعة رعاية المصلحة، فإذا عدم النص الدال على أمر ما وتحققت فيه المصلحة الراجحة يكون مقصودًا للشارع؛ لأن الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها.

وأيضًا كلام الأصوليين عن مقاصد الشريعة كان من خلال المصالح المرسلة، فبينوا فيها مقاصد الشريعة الخمسة، كما فعل الغزالي في المستصفى (٣) وغيره كثير.

وهذا كله يعطي دلالة واضحة على قوة الارتباط بين المقاصد والمصالح المرسلة، والله تعالى أعلم (٤).

---

(١) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص ٧٤، ٧٥).

(٢) قواعد الأحكام (٢/١٦٠).

(٣) المستصفى (ص ٢٥٠).

(٤) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٢٥٩ - ٥٣٦).

الفَصْلُ الثَّانِي

اعتبار المصلحة المرسلة عند الإمام الشافعي (١)

نعرض في هذا الفصل الأدلة التي تثبت أن الإمام الشافعي يأخذ بالمصالح المرسلة، وسنذكر هذه الأدلة على لسان الأصوليين من الشافعية وغيرهم الذين قرأوا كلام الشافعي وفهموا منه أن الإمام الشافعي يعتبر المصالح المرسلة من بين أدلة الشرع وأصوله، أو أنه يرى إنما هي حمل على النص، وطلب للخبر اجتهادًا كما يطلب عينًا إذا كان الخبر نصًّا في الحكم الشرعي:

الدليل الأول:

المصلحة المرسلة تدخل في باب القياس عند الإمام الشافعي كما وضحنا في فصل القياس وعلاقته بمقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي (٢).

ومعلوم أن الأصوليين من الشافعية ينسبون إلى الشافعي القول بالقياس، ثم نراهم يجعلون الوصف الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم مصلحة اعتبرها الشارع، ويفسرون هذا الاعتبار بإيراد الشارع الفروع على وفقها، وبذلك تكون المصالح الملائمة داخلة عند الإمام الشافعي في معنى القياس.

وهم يمثلون لهذا النوع من المصالح بإعطاء الشارب حد القاذف قياسًا على الخلوة بالأجنبية، بجامع أن في كُلٍّ من الأصل والفرع إقامة مظنة الشيء مقام الشيء وإعطاء المظنة حكم المظنون.

وإذا كان الآخذون بالمصالح المرسلة يُعَرِّفُونَها بأنها المصالح الملائمة، ويفسرون الملاءمة بالدخول تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، ثم يجعلون

---

(١) انظر: نظرية المصلحة (ص ٣٢٧ - ٣٧٠). لقد سبقني صاحب هذا الكتاب الدكتور حسين حامد في دراسة نظرية المصلحة عند الإمام الشافعي دراسة مستوفية لكثير من جوانبها، فلا أرى أن أستغني عن عرضها في هذا البحث، مع زيادة في تحقيق بعض مسائلها وتوثيق من مصادرها.

(٢) انظر: الفصل الثالث من الباب الثاني في القسم الأول لهذا الكتاب.

عمدتهم في التمثيل لها والاستدلال على حجتها إعطاء الصحابة الشارب حكم القاذف [١]، فإن الشافعي إذ يحتج بالقياس على أنه مصلحة معتبرة تعتمد على النص، وترجع إلى الخبر اللازم من الكتاب أو السنة، وإذ يدخل فيه المصلحة التي اعتبر الشارع جنسها، ويكتفي باشتراك الفرع والأصل في جنس المعنى دون عينه، فإن الشافعي بذلك يكون قائلًا بالمصالح المرسلة التي يقول بها الإمام مالك.

فالآمدي بعد أن يقسم الوصف المناسب ثلاثة أقسام: قسم اعتبره الشارع، وقسم ألغاه، وقسم لم يرد عنه اعتباره ولا إلغاؤه بنص معين، يجعل الوصف الذي اعتبره الشارع أقسامًا ويذكر منها الملائم المرسل فيقول: « القسم الثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر جنس المصلحة في جنس الحكم لا غير... وذلك كاعتبار جنس المشقة في جنس التخفيف » [٢].

والبيضاوي والإسنوي من بعد يجعلان الوصف المناسب أقسامًا ثلاثة كما يفعل الآمدي، قسم اعتبره الشارع، وقسم ألغاه، وقسم أرسل عن الاعتبار والإلغاء، ثم يُعَرِّفُ الوصف أو المصلحة المعتبرة بأنها الوصف الذي أورد الشارع الفروع على وفقه، ثم يقسم الوصف المعتبر أقسامًا يجعل منها ملائم المرسل، ويقول:

« الرابع: أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم؛ أي: قال ﷺ في شارب الخمر: أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى، فيكون عليه حد المفتري - يعني القاذف - ووافقه الصحابة على ذلك، فقد أوجبوا حد القذف على الشرب، لا لكونه شربًا، بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف، قياسًا على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم؛ لكون الخلوة مظنة له، فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لإيجاب حد القذف ولحرمة الوطء » [٣].

وابن السبكي في جمع الجوامع يجعل الوصف الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم مصلحة معتبرة تدخل في باب القياس فيقول: « ثم المناسب إن اعتبر

---

(١) انظر: شفاء الغليل، للغزالي (ص ١٠٢ - ١٠٥).

(٢) الإحكام، للآمدي (٣/٢٨٣، ٢٨٤).

(٣) نهاية السول (ص ٣٢٧).

بنص أو إجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر وإن لم يعتبر بهما، بل يترتب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملائم »[١].

فهؤلاء الأصوليون من الشافعية يتفقون على أن الشافعي ممن يحتج بالقياس، وأن القياس هو المصلحة التي اعتبرها الشارع، وأن اعتبار الشارع كما يكون باعتبار عين المصلحة، يكون باعتبار جنسها، فالمصلحة الملائمة إذن مصلحة معتبرة؛ اعتبرها الشارع وبنى أحكامه على أساسها، وَفَرَّعَ الفروع على وفقها، وهي داخلة عندهم في باب القياس.

ويكون القياس عند هؤلاء الأصوليين شاملًا لنوعين: نوع كان اشتراك الأصل والفرع فيه في عين العلة أو الوصف الجامع، والنوع الآخر كان اشتراك الفرع مع الأصل فيه في جنس العلة أو المعنى الجامع، وذلك كما في إعطاء الشارب حكم القاذف؛ إذ هما مشتركان في جنس المعنى، وهو إقامة المظنة مقام المظنون، وإن كان في الأصل نوع من الوصف مغاير لما في الفرع؛ ذلك أن المعنى الذي في الأصل أنه مظنة زنا، والمعنى الذي في الفرع أنه مظنة قذف، وهما نوعان من الوصف متغايران في النوعية، ولكنهما يدخلان تحت جنس واحد. واعتبار الشارع مظنة الزنا يعد اعتبارًا منه مُطْلَقَ المظنة، حتى جاز أن يقال إن الشارع اعتبر مظنة القذف أيضًا.

وبالمثل فإن هذا التخريج يمكن أن يقال في تضمين الصناع، وضرب المتهم، والعقوبة في المال، وغيرها من الفروع التي كان أساس الفتوى فيها أن فيها تقديم مصلحة عامة على مصلحة خاصة، والأصل لهذه الفروع أحكام منصوص عليها، وفيها قدم الشارع أنواعًا من المصالح العامة مغايرة للأنواع الموجودة في هذه الفروع على أنواع من المصالح الخاصة مغايرة أيضًا المصالح الخاصة في هذه الفروع، إلا أنه يجمع الأصل وهذه الفروع جنس المعنى، وهو أن في كل منها تقديم مصلحة عامة على مصلحة خاصة، والشارع باعتباره تقديم مصلحة عامة على مصلحة خاصة معينة يعد معتبرًا لجنس هذا المعنى، وهو أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة عند التعارض في كل واقعة غير منصوص على حكمها.

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع (٣٢٤/٢ - ٣٢٦).

فكل فرع كان سند فتوى القائلين بالمصالح المرسلة فيه هو المصلحة يمكن إجراء القياس فيه على طريقة جمهور الأصوليين من الشافعية، على أساس أن اشتراك الأصل والفرع كان في جنس الوصف لا في عينه، وأن الحكم المراد إعطاؤه للفرع وإن لم يكن عين حكم الأصل فإنه حكم من جنسه.

وبالجملة فإذا كان القياس عند هؤلاء هو مساواة الأصل للفرع في العلة والحكم، فإن للمساواة عندهم معنًى أوسع من غيرهم؛ إذ هي أهم من المساواة في النوع والمساواة في الجنس، فسواء ساوى الفرعُ الأصلَ في نوع العلة أو الحكم أو كانت المساواة مساواة في الجنس فقط، فإن المساواة توجد، وحكم القياس يثبت.

بقي أن نتساءل: إذا كان الوصف الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم مصلحة اعتبرها الشارع ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، فما هي إذن المصلحة التي لم يعتبرها الشارع ولم يلغها؟

والجواب: أن هؤلاء الأصوليين يعنون بهذه المصلحة التي لا تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص معين، وهي التي سماها الغزالي المصلحة الغريبة، وعرفها بأنها الوصف الذي لا يلائم ولا يشهد له أصل معين، وقال عنها في شفاء الغليل: « ما سكتت شواهد الشرع عنه ونصوصه، فلا يناقضه نص ولا يشهد لجنسه شرع، فهو المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعها إحداث أمر بديع لا عهد لمثله في الشرع » (١).

ولما كانت المصلحة المرسلة عند هؤلاء الأصوليين بهذا المعنى، فإنهم يتفقون على رفض الشافعي الأخذ بالمصالح المرسلة؛ لأنها بالمعنى السابق استحسان وتلذذ، لا تستند إلى خبر لازم من كتاب وسنة، ومعنى الاستحسان عند الشافعي هو المصلحة الغريبة كما شرحها الغزالي في شفاء الغليل.

وخلاصة القول: هؤلاء الأصوليون يدخلون المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع في باب القياس، ولما كان الشافعي ممن يقول بالقياس، فإنه يكون قائلًا لا محالة بهذا النوع من المصالح، وأما المصلحة التي لا تدخل تحت جنس اعتبره الشارع، فهي

---

(١) شفاء الغليل (ص ١٠١).

المصلحة المرسلة عندهم، وهم يحكون عن الشافعي رفضه لهذا النوع من المصالح، ولما كانت هذه المصلحة الغريبة التي لم يشهد لنوعها ولا لجنسها بنص شرعي، فإن الشافعي - كما يؤخذ من أصوله - يرفض الأخذ بها أشد الرفض.

- **أما أولًا:** فلأنها غير داخلة في باب القياس الذي يعتبره الشافعي حملًا على نصوص الشرع، وإعطاء واقعة لا نص فيها حكم واقعة وَرَدَ النص بحكمها إن وجد في الواقعة الثانية، مِثْلَ المعنى الذي لأجله حَكَمَ الشارع في الواقعة الأولى، وفي المصالح الغريبة ليست هناك واقعة ورد النص بحكمها، حتى يمكن أن ينظر الفقيه في المعنى الذي لأجله كان الحكم المنصوص، ثم يحاول أن يعدي هذا الحكم إلى الواقعة التي لا نص فيها، والتي تشارك الواقعة الأولى في المعنى الذي كان لأجله الحكم.

- **أما ثانيًا:** فإن تحديد معنى الاستحسان من كلام الشافعي ينطبق تمام المطابقة على المصلحة الغريبة؛ إذ في كل منهما لا يتعمد الفقيه على خبر لازم من كتاب أو سنة، أو لا يجتهد على عين قائمة يتوخى معناها ليصيبه بطريق القياس.

والغزالي وإن لم يدخل الوصف الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم في باب القياس، إلا أنه يراه حجة وطريقًا صحيحًا من طرق الاستدلال بالنصوص، ويسميه المصلحة المرسلة أو الاستدلال المرسل، وقد مثل لهذا النوع من المصالح بإعطاء الشارب حد القاذف؛ إقامة لمظنة القذف مقام القذف قياسًا على إقامة مظنة الزنا، وهو الخلوة بالأجنبية مقام الزنا في الحرمة، وهو المثال الذي مثل به الآمدي والبيضاوي والإسنوي وابن السبكي للمصلحة المعتبرة التي يرجع حاصلها إلى باب القياس.

وبذلك يكون الغزالي موافقًا لجمهور الشافعية في أن المصلحة الملائمة أو الوصف الذي اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين حجة شرعية تعتمد على النصوص وليس شيئًا خارجًا عنها، والقول بها حَمْلٌ على خبر لازم من كتاب أو سنة، وليس قولًا بالاستحسان، ولا تشريعًا بالهوى والتلذذ، وأن الوصف الذي لم يعتبر الشارع نوعه ولا جنسه أو المصلحة الغريبة كما يعبر عنها الغزالي ليس بحجة، وأن الشافعي يرفض القول بها.

ويكون الفرق بين الغزالي وبين جمهور الشافعية أن الغزالي يطلق على هذا النوع اسم المصالح المرسلة، قاصرًا القياس على المصلحة التي شهد النص فيها لعين المصلحة، أما ما شهدت النصوص فيه لجنس المصلحة فهو المصلحة المرسلة، في حين أن الجمهور يعتبر المصلحة الملائمة مصلحة معتبرة تدخل في باب القياس، جاعلين للقياس معنًى أوسع مما يرى الغزالي، أما ما أسماه الغزالي مصلحة غريبة فقد سموه مصلحة مرسلة، واتفقوا معه على رده وعدم القول به.

وإذا صرفنا النظر عن الأسماء يمكن القول بأن كُتّاب الأصول من الشافعية يحتجون بالمصلحة ويريدون بها المصلحة التي تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، ومعنى اعتباره إيراد الفروع المنصوصة على وفقه، والالتفات إليه في التشريع.

وأما المصلحة الغريبة التي لم يعتبر الشارع جنسها ولم يورد الفروع على وفقها، ولا يشهد لها نص معين ولا غير معين بملاحظة الشرع لها، فهي مصلحة لا يحتج بها الشافعية.

وهذا يمثل قول الإمام الشافعي ﷺ، فقد قلنا إن المصلحة الملائمة تدخل عنده في باب القياس، وأما المصلحة الغريبة فهي الاستحسان الذي لا يرجع القائل به إلى الخبر يأخذ منه الحكم نصًا، أو استنباطًا بطريق القياس، وجهة العلم عند الشافعي خبر لازم يؤخذ الحكم منه نصًا أو استنباطًا بطريق القياس كما سبق بيانه.

الدليل الثاني:

الأصوليون من الأحناف يحكون عن الشافعي قبول المصلحة المرسلة.

ملائم المرسل كما يراه أصوليو الأحناف هو الوصف الذي لم يثبت الحكم معه في أصل ما، ولكن ثبت اعتبار الشارع جنسه في جنس الحكم، فالإرسال من حيث إن الشارع لم يعتبر عين الوصف بنص معين، أو لم يرتب الحكم على وفقه بذاته في أصل ما، وأما الملاءمة فلأن الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ورتب الأحكام عليه، وفرّع الفروع على وفقه.

الأصوليون من الحنفية يختلفون في تكييف هذا النوع من المصالح، كما سنرى

فيما بعد إلا أنهم مع اختلافهم هذا ينسبون إلى الشافعي القول بملائم المرسل أو المصلحة الملائمة، وفي ذلك يقول صاحب التقرير والتحبير: « (وما علم اعتبار أحدها) أي جنسه في جنسه أو عينه في جنسه أو جنسه في عينه (وهو) أي هذا القسم الثالث (المرسل الملائم وعن الشافعي ومالك قبوله) » (١).

فتراهم مع اختلافهم في الاسم الذي يجب إطلاقه على الوصف الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم، أهو قياس، أو علة مبتدأة، إلا أنهم يحكون عن الشافعي قبوله.

وصاحب التقرير والتحبير يرى أن الملائم المرسل هو المصالح المرسلة عند القائلين بها، أما المصلحة الغريبة - أو مرسل الغريب كما يسميه هو - فهو في نظره مردود باتفاق، وقد حكى هذا الاتفاق على رد المصالح الغريبة الغزالي قبله.

وأما صاحب مسلم الثبوت، فإنه يرى أن الغريب من المرسل - وهو المصلحة الغريبة - هو المسمى بالمصالح المرسلة، وأن ملائم المرسل - أو المصلحة الملائمة - ليست هي المصالح المرسلة، واختلفوا في الاسم الذي يطلق عليها، ثم هو يحكي عن الشافعي القول بالمصلحة الملائمة دون الغريبة فيقول:

وينقسم (أي المرسل) إلى ما علم إلغاؤه...وإلى ما لم يعلم، فإن لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم فهو الغريب من المرسل، وهو المسمى بالمصالح المرسلة، حجة عند مالك... وإن علم فيه ذلك فهو المرسل الملائم، قَبَلَهُ الإمام، ونقل عن الشافعي (٢).

وعلى هذا نجد كاتبين من الأحناف يتفقان على أن الشافعي يقول بالمصلحة الملائمة التي وإن لم يعتبر الشارع عينها بنص معين، فقد اعتبر جنسها في الجملة بغير نص معين، وأنه يرفض الأخذ بغريب المرسل، الذي لم يشهد فيه النص لعين المصلحة، ولا لجنسها، وبعد ذلك يختلفان، فأما صاحب التقرير والتحبير فيعطي اسم المصلحة المرسلة لملائم المرسل، ويحكي الاتفاق على رد الغريب من المرسل.

وصاحب مسلم الثبوت يطلق المصلحة المرسلة على المصلحة الغريبة، حاكيًا الخلاف فيها، ثم يجعل المصلحة الملائمة شيئًا خارجًا عن المصالح المرسلة، ويحكي

---

(١) التقرير والتحبير (١٩٩/٣).

(٢) مسلم الثبوت (٤٧٥/٢ - ٤٧٧).

خلاف الحنفية في تكييفها، أهي داخلة في باب القياس محذوف الأصل، أم يجب أن يسمى علة شرعية ثابتة بالرأي ومأخوذة من جملة نصوص ومجموع أدلة، أم هي قياس عادي، يجري الفقيه فيه القياس، ويذكر الأصل الذي وجد فيه حكم من جنس الحكم المراد إعطاؤه للفرع وعلة من جنس العلة الموجودة فيه.

وهذا الخلاف عند الحنفية لا يعنينا فيما نحن فيه، وإنما الذي يعنينا هو أن الحنفية يحكون عن الإمام الشافعي القول بالمصالح الملائمة دون الغريبة، وهذا يوافق نقل الشافعية عن إمامهم، كما يؤخذ من كلام الإمام نفسه، في كتاب الرسالة والأم، وما نقل عنه في غيرهما.

وبإضافة هذه النتيجة إلى ما سبق يكون القول بالمصالح الملائمة دون الغريبة ثابتًا عن الشافعي ﷺ.

الدليل الثالث:

الأصوليون من المالكية يصرحون باعتماد الشافعي الاستدلال المرسل.

يكاد يتفق الأصوليون من المالكية على أن الشافعي ﷺ ممن يقول بالمصالح الملائمة دون الغريبة. **وإليك رأي بعض هؤلاء الأصوليين:**

١ - الشاطبي:

أما الشاطبي فهو يصرح بأن الشافعي ممن يقول بالمصالح الملائمة التي ترجع إلى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص معين، فهو يقول: « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع ومأخوذًا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر.

ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره مالك والشافعي؛ فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين؛ فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيًا قد يساوي الأصل المعين، وقد يَربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه » [(١)].

---

(١) الموافقات (١/٣٣).

ويحكي الشاطبي في نفس الوقت الإجماع على رد المصالح الغريبة التي لا تدخل تحت جنس اعتبره الشارع ولم يرد نص معين على وفق عين المصلحة، فتراه يقسم ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه **إلى قسمين:**

أولهما: وصف لم يشهد الشرع لجنسه ثم يرده، ويمثل له بمنع القاتل من الميراث على تقدير عدم وجود النص عليه، فيقول: فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله.

وثانيهما: وصف يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة التي حكى بها عن مالك والشافعي رضي الله عنهما.

٢ - القرافي:

والإمام القرافي المالكي وإن لم يخص الشافعي بالقول بالمصالح المرسلة، إلا أنه يذكر أن المصالح المرسلة عامة في المذاهب وليست في مذهب المالكية وحدهم، وهذا الكلام بعمومه وإطلاقه يشمل الشافعي رضي الله عنه، وبذلك يكون القرافي ممن يرى أن الشافعي يحتج بالمصلحة الملائمة كطريق من طرق الاستدلال بالنصوص، وإن لم تكن أصلًا مستقلًّا، ولا دليلًا قائمًا بذاته. يقول القرافي في التنقيح وشرحه:

« والذي جهل أمره هو المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها، وعند التحقيق هي عامة في المذاهب...لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا معنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك » (١).

هذا وإن كان القرافي لا يعني بالمصلحة المرسلة في كلامه هذا المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع، فإن هذه عنده من المصلحة المعتبرة الداخلة في باب القياس، ولا يعني بها في نفس الوقت المصلحة الغريبة أو الغريب المرسل، وإنما يعني بها الإخالة، أو استخراج المناط؛ ذلك أنه عد المصلحة التي اعتبر الشارع جنسها داخلةً في باب القياس، أو المصلحة التي اعتبرها الشارع، ثم إنه لا يمكن أن يقصد المصلحة

---

(١) شرح تنقيح الفصول (ص ٣١٥)، والتقرير والتحبير (٣/٣٨١).

الغريبة بمعنى غريب المرسل؛ لأن غريب المرسل وصف لم يثبت الحكم معه في أصل ما، ولم يثبت عن الشارع اعتبار جنسه، وهو هنا يذكر أن قصده بالمصلحة المرسلة القياس بين الأصل والفرع، وإبداء الفرق بينهما، بذكر الوصف المناسب الذي لم يثبت أنه علة في أصل معين، وإنما اكتفى فيه المجتهد بمطلق المناسبة، وهذا هو إثبات المصلحة بالإخالة أو بالاستنباط دون أن يدل النص على أن هذا الوصف بعينه هو علة الحكم.

فالقرافي هنا يذكر القياس، وهو حمل الفرع على أصل، والفرق وهو إبداء فارق بين الأصل والفرع، ويقول إن الفقهاء من أرباب المذاهب جميعًا يقيسون الفرع على الأصل، ويفرقون بينهما، بمجرد إبداء المناسبة بين الأصل والفرع، أو إبداء الفارق دون ذكر الأصل المعين الذي يدل على أن الوصف الذي كان به الجمع أو الفرق وصفًا مؤثرًا، ففي هذا النوع من المصالح يكون أمام الفقيه الأصل الذي يقيس عليه، ولكن هذا الأصل لم ينص فيه ولا في غيره على العلة التي كانت مناطًا لحكم الأصل، وإنما استنبطها المجتهد، ثم حمل الفرع على الأصل بهذه العلة المستنبطة، وقد اتفق الفقهاء ما عدا الحنفية على أن ترتيب الحكم على الوصف يفيد ظن اعتبار الشارع هذا الوصف علة لهذا الحكم دون حاجة إلى النص أو الإجماع على عين العلة.

ولكن جمهور كُتّاب الأصول عدا القرافي وصدر الشريعة لا يطلقون على هذا النوع من القياس المستنبط بالعلة اسم المصالح المرسلة؛ لأن الإرسال يعني الإرسال عن النص الذي يشهد لعين المصلحة أو الوصف، وإذا كان مجرد ترتيب الحكم على الوصف شهادة من الشرع لعين الوصف، كان هذا النوع من المصالح داخلًا في باب القياس مستنبط العلة، وليس داخلًا في المصالح المرسلة؛ وذلك لوجود الأصل الذي اعتبر فيه الشارع عين الوصف في عين الحكم بالترتيب وتوصل إليه المجتهد بالإخالة.

وإذا صرفنا النظر عن الأسماء التي تطلق على بعض طرق الاستدلال الشرعية، ونظرنا إلى المعنى فقط، فإن الإمام الشافعي ﷺ ممن يأخذ بالإخالة ويكتفي في إثبات علة الوصف بمجرد المناسبة، مع إثبات الحكم على وفق الوصف المناسب في الأصل المقيس عليه؛ ولذلك نجده يقرر أن علة الحرمة في الأصناف الستة الربوية هي الطعم في بعضها والثمنية في البعض الآخر، وهذه علة غير منصوص عليها، وإنما أخذت

بطريق الاستنباط من النص، وكذلك استنباط الشافعي علة المنع من الميراث بالاجتهاد، وإن لم يكن عين العلة منصوصًا عليها، وهكذا.

بل إن الشافعي يصرح بأن الشارع إذا نص على حكم في واقعة معينة، ثم وجدت دلالة في هذا النص أو في غيره من النصوص الشرعية، على أنه إنما حكم بهذا الحكم في هذه الواقعة لمعنى من المعاني، ثم نزلت نازلة لم ينص فيها بعينها حكم، ووجد المجتهد أن هذه الواقعة تشترك مع الواقعة المنصوص عليها في ذلك المعنى، فإن المجتهد يحكم في الواقعة الثانية بحكم الواقعة الأولى. ولم يشترط الشافعي أن ينص الشارع على عين المعنى الذي لأجله حكم، كما نص على الحكم نفسه، وإنما يمكن أن توجد دلالة على هذا المعنى من هذا النص أو من غيره من النصوص الشرعية، وما يحفّ بها من القرائن، وما يحيط بها من الملابسات، فيقول:

« كل حكم للَّه أو لرسوله، وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام اللَّه ورسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها » (١).

فأنت تراه لا يشترط أن ينص الشرع على المعنى الجامع بين الأصل والفرع، كما اشترط أن ينص على حكم الأصل، واكتفى بأن تكون هناك مجرد دلالة في هذا الحكم أو غيره من أحكام اللَّه ورسوله على أن اللَّه إنما حكم بهذا الحكم لذلك المعنى، وهذا هو استنباط العلة من النص إذا لم تكن العلة منصوصًا عليها.

والخلاصة أن القرافي إذا كان يعني بالمصلحة المرسلة جمع الفقيه بين الفرع والأصل وفَرْقَهُ بينهما، معتمدًا في هذا الجمع وذلك الفرق على مجهود إبداء المناسبة بين المعنى الذي به جَمَعَ أو فَرَقَ، وبين الحكم الذي رتَّبه الشارع على هذا الوصف، فإن هذا قياسُ العلة فيه تسمى مناسبًا غريبًا، وهو الذي يقول فيه الغزالي: ومناسب يَشْهَدُ له أصل معين لكنه لا يلائم. ويرى أنه في محل الاجتهاد، ويوافقه الشاطبيّ على ذلك.

وعلى كل حال سواء سمي هذا مصلحةً مرسلةً أو مناسبًا غريبًا شهد له الأصل المعين دون ملاءمة لجنس تصرفات الشرع، وسواء أكان الأفضل أن يدخل تحت

---

(١) الرسالة (ص ٥١٢).

القياس ويكون نوعًا منه، أم يخص باسم المصلحة المرسلة على أن يقصد بالإرسال عدم وجود النص أو الإجماع على أن عين هذا الوصف علة، وهو المسمى بالتأثير، فإن الشافعي ﷺ يأخذ به، وهو داخل عنده في باب القياس.

وللقرافي الحق في أن يطلق على القياس الذي وجد في الأصل المعين، واستنبط الفقيه منه العلة اسم المصلحة المرسلة، أما أن يدعي أن المالكية لا يقصدون بالمصلحة المرسلة إلا ذلك فهو ما لا نوافقه عليه؛ ذلك أننا رأينا أنه يدخل على الأقل في المصلحة المرسلة المصلحة الملائمة؛ أي التي لم يشهد النص فيه لعين المصلحة، وإنما شهد لجنسها.

الدليل الرابع:

الشوكاني ينسب إلى الشافعي القول بالمصالح الملائمة:

ولقد تكلم الشوكاني في « إرشاد الفحول » على مذاهب العلماء في المصلحة المرسلة ثم قال: « الثالث: إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام عليه وإلا فلا. حكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي، وقال: إنه الحق المختار. قال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول (١)».

فَكُلٌّ من ابن برهان وإمام الحرمين ينسب إلى الشافعي القول بالمصالح الملائمة التي تدخل تحت أصل شهدت له النصوص، وهما يتفقان على أن الشافعي إنما يقبل المصلحة التي تشهد لها الأصول الشرعية، سواء شهد أصل جزئي لعين المصلحة، أو شهد أصل كلي لجنسها، ولقد سبق القول بأن معنى القياس عند الشافعي يشمل النوعين جميعًا، فإذا اشترك الفرع مع الأصل في عين المعنى فهو المصلحة التي شهد لها الأصل الجزئي، فقول الشافعي أن السارق يضمن المسروق وإن قُطِعَ قياسًا على الغاصب بجامع الاعتداء في كل منهما مصلحةٌ شَهِدَ له أَصْلٌ جزئيٌّ، وهو نص تضمين الغاصب، وإذا قال إن الشريك يقتص منه،كما يقتص من القاتل على

(١) إرشاد الفحول (ص ٧٩٣).

التحقيق، والجامع بين الأصل والفرع هو الزجر وعصمة الدماء، فإن هذه مصلحة شهد لها أصل كُلِّيٌّ لم يؤخذ من نص واحد، ولم يدل عليه دليل معين، وإنما أخذ من جملة نصوص أفادت في مجموعها قصد الشارع إلى عصمة الدماء، والزجر عن إتلاف النفوس.

ونرى أن كلًّا من ابن برهان وإمام الحرمين يحرص على التصريح بأن الشافعي إنما يعتبر المصلحة التي شهد لها الأصل الشرعي، سواء كان هذا الأصل أصلًا جزئيًا بمعنى أنه يشهد لعين المصلحة بالاعتبار، أم كان أصلًا كليًا، بمعنى الأصل الذي يشهد لجنس المصلحة بالاعتبار، وهذا يتفق مع حرص الشافعي دائمًا على أن يؤكد أن الاجتهاد الصحيح إنما يكون بطرق القياس على الخبر اللازم كتابًا كان أو سنة، وأن الخبر عين قائمة يتأخى (١) معناها المجتهد ليصيبه، فهو يقول: « والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من كتاب أو سنة؛ لأنهما علم الحق المفترض طلبه. وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون اللَّه أو رسوله حرم الشيء منصوصًا، أو أحله لمعنًى، فإذا وجدنا ما في ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال والحرام.

أو نجد الشيء يشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئًا أقرب به شبهًا منهما، فنلحقه بأَوْلَى الأشياء شبهًا به (٢).

فالذي يحرص عليه الشافعي دائمًا هو أن يكون هدف الفقيه تطبيق النص وإصابته، وذلك بإصابته عينًا إذا كان الخبر قد نص على الحكم، أو بإصابته اجتهادًا، وذلك بالقياس على الخبر، والفقيه إذ يهدف في اجتهاده إلى تطبيق النص وذلك باستنباط علة الحكم من النص ثم نقل هذا الحكم لكل ما توافرت فيه هذه العلة - الفقيه إذ يفعل ذلك يكون طالبًا للنص، موافقًا له، وليس خارجًا عنه (٣):

« وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر إتباعه، فيما ليس فيه الخبر، بالقياس على الخبر ».

---

(١) تأخى الشيء: تحراه.اللسان (١٨/٢٥).

(٢) الرسالة (ص ١٢٣، ١٢٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٠٥).

فكلامه هذا صريح في أن القياس ما ليس فيه خبر على الخبر إتباع للخبر، وإنما كان عمل المجتهد بذل الجهد والاستعانة بدلالات العقل وغيره لإصابة العين القائمة وهو الخبر، من كتاب أو سنة. وهو إذا قام بواجبه مستعينًا باللَّه مخلصًا له النية وجد لا محالة الخبر؛ إذ كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة؛ لأن اللَّه لم يترك الناس سدًى، ولم يأذن لهم في القول في دينه بالتلذذ، وموافقة الطبع ومنافرته، وعلى المجتهد إذا كان في النازلة بعينها حُكْمٌ اتّبعَه، وإذا لم يكن بعينها، طلب الدلالة على سبيل الحق فيها بالاجتهاد، والاجتهاد القياس [١].

الدليل الخامس:

الزنجاني ينسب القول بالمصالح الملائمة للإمام الشافعي في كتابه تخريج الفروع على الأصول.

وهذا فقيه من أعلام الشافعية هو أبو المناقب محمد بن أحمد الزنجاني المُتَوَفَّى في سنة (٦٥٦) ينسب في كتابه تخريج الفروع على الأصول القول بالمصالح المرسلة إلى الإمام الشافعي ﷺ فيقول:

« ذهب الشافعي ﷺ إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز » [٢].

ثم ذكر هذا الفقيه بعض الأمثلة التي أخذ فيها الشافعي بالمصلحة المرسلة المستندة إلى كلي الشرع، ثم ذكر حجة الشافعي في أخذه بهذا النوع من المصالح، **وأنا أذكر لك مثالًا يتبين منه طريقة إجراء الاستدلال بالمصلحة المستندة إلى كلي الشرع عند الشافعي، ثم أذكر خلاصة الدليل الذي روى الكاتب أن الشافعي يستدل به على الأخذ بالمصالح.**

١ - **يقول** [٣]: وقتل الجماعة بالواحد من هذا القبيل عند الشافعي ﷺ، فإنه عدوان وحيف في صورته، من حيث إن اللَّه تعالى قيد الجزاء بالمثل فقال: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ [النحل: ١٢٦]، ثم عدل أهل الإجماع عن

---

(١) الرسالة (ص ٤٧٧). (٢) تخريج الفروع على الأصول (ص ٢٧٨).
(٣) المرجع السابق (ص ٢٧٨، ٢٧٩).

الأصل المتفق عليه لحكمة كلية ومصلحة معقولة؛ وذلك أن المماثلة لو روعيت ههنا لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضي إلى الفناء؛ إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة، فإن الواحد يقاوم الواحد غالبًا.

فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلًا عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه، فقلنا: « بوجوب القتل دفع لأعظم الظلمين بأيسرهما. وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلي الشرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدماء، مبالغةً في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنسان ».

فقتل الجماعة بالواحد في نظر الشافعي، وإن لم يشهد نص لعينها، فإنها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع، وداخلة تحت أصل كلي مأخوذ بالاستقراء من نصوص الشريعة، لم يدل عليه نص معين، وإنما اعتبره الشارع بغير نص معين، فأصل حقن الدماء أصل مقطوع به، دلت عليه النصوص الشرعية.

وبيان ذلك أن النفس نُهِيَ عن قتلها، وجُعِلَ قتلها موجِبًا للقصاص، متوعدًا عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، فعلمنا من ذلك أن المحافظة على النفس وحقن الدماء مصلحة اعتبرها الشارع وشهدت لها نصوصُه في الجملة بغير دليل معين، وأن هذا الأصل كُلِّيٌ من الكليات الشرعية المستنبطة وعام أخذ لاستقراء المفيد للقطع من نصوص الشريعة، كما أن العام المأخوذ بالاستقراء مع العام المستفاد من الصيغة في مرتبة واحدة في الحجية.

٢ - دليل الشافعي على اعتبار المصالح المستندة إلى كلي الشرع: ولقد ذكر الزنجاني دليل الشافعي على الأخذ بالمصلحة الملائمة والمستندة إلى كلي شرعي، كطريق من طرق الاستدلال بالنصوص فقال [١]: « واحتج في ذلك بأن

---

(١) تخريج الفروع (ص ٢٧٩).

الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفى بغير المتناهي، فلا بد إذن من طريق آخر يتوصل به إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهو التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي ».

ولقد أشار الشافعي في الرسالة إلى هذا المعنى، فلقد صرح بأن كل نازلة تنزل بمسلم ففيها حكم لازم، ثم قرر أن هذا الحكم اللازم ليس منصوصًا عليه دائمًا، بل إنه قد يكون غير منصوص عليه، وحينئذ فيجب على المجتهد أن يبحث عنه، وذلك بقياسه على حكم منصوص عليه، غير أن الواقعة المراد معرفة حكمها قد لا تشارك الواقعة المنصوص عليها في عين العلة أو المعنى والمصلحة الجزئية، وحينئذ فلا بد من التسليم بقياس هذه النازلة على نازلة أخرى، إذا كان المعنى الذي في النازلة الجديدة مثلًا للمعنى أو المصلحة الموجودة في النازلة المنصوص على حكمها، أو بعبارة أخرى إذا كانت المصلحة الموجودة في الفرع من جنس المصلحة الموجودة في الأصل، وليست من نوعها، وإذا آل الأمر إلى ذلك فإن جنس المصلحة الذي اشترك فيه الأصل والفرع هو الأصل الكلي أو كلي الشرع، أو المقصد الشرعي كما يسميه الزنجاني.

فحفظ النفس وحقن الدماء أصل كلي أخذ من نصوص شرعية كثيرة، فإذا أردنا أن نعرف حكم القصاص في الشريك، وهي نازلة غير منصوص على حكمها، فإننا لا نجد أصلًا يشترك معه في عين المصلحة أو عين العلة، ولكننا نجد أن هناك أصلًا هو قتل القاتل يشترك معه في جنس المصلحة، ففي القصاص من الشريك كما في القصاص من الأصل حقن الدماء وحفظ للنفوس.

وما لنا نذهب بعيدًا وكل أصول الفقه وقواعد الاستدلال التي وضعها الشافعي لتكون قوانين حاكمة يرجع إليها المجتهد في الاستنباط هي من هذا القبيل؛ أي كليات شرعية لم تؤخذ من دليل واحد، ولا ترجع إلى أصل معين، وإنما أخذت من النصوص الشرعية بطريق الاستقراء المفيد للقطع، ومن هذه القواعد قاعدة حجية القياس نفسه، وقاعدة ترتيب الأصول الشرعية في الاستدلال، وغير ذلك من القواعد. وسوف

نفصل القول في ذلك بعد قليل إن شاء اللَّه تعالى.

والذي يجب التنبيه عليه أن الشافعي إذ يأخذ بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، لا يفرق بين العادات والعبادات كما يفعل المالكية، فما دامت القاعدة العامة أو الأصل الكلي قد ثبت عنده، فإنه يرجع إليه ويعتمد عليه في التفريع؛ إذ المجتهد قد توصل إلى هذا الكلي المعقول من نصوص الشريعة؛ ولهذا رأينا الزنجاني يذكر من المصالح المرسلة عند الشافعي التفرقة بين العمل القليل والكثير ويقول أنَّ التفرقة تستند إلى كلي الشرع، ولا ترجع إلى نص معين فيقول [1]: « قال الشافعي ﷺ: حد العمل الكثير ما إذا فعله المصلي اعتقده الناظر إليه متحلِّلًا من الصلاة وخارجًا عنها، كما اشتغل بالخياطة والكتابة وغير ذلك، والعمل القليل ما لا يعتقد الناظر مرتكبه خارجًا عن الصلاة كتسوية ردائه ومسح شعره. وليس لهذا التقدير أصل خاص يستند إليه، وإنما استند إلى أصل كلي وهو أنه قد تقرر في كليات الشرع، أن الصلاة مشروعة للخشوع والخضوع، فما دام الإنسان على هيئة الخشوع، يُعَدُّ مصليًا، وإذا انخرم ذلك لا يعد مصليًا.

فهذا مثال يدخل في باب العبادات، ولكن المصلحة فيه معقولة، ويمكن للفقيه التعرف عليها من نصوص الشرع في الجملة، وإن لم يأخذها من نص معين.

وقد رأينا الشاطبي يقصر نطاق المصالح المرسلة على العادات دون العبادات، ويصرح بأن مالكًا في العبادات يتبع النص المعين، ولا يتبع المصالح، مقرِّرًا قاعدةً مؤداها أن الأصل في العبادات التعبد دون الوقوف على المعاني، والأصل في العادات اتباع المعاني دون التعبد.

وطريقة الشافعي أكثر اتفاقًا مع المقاصد؛ إذ ما دام المجتهد قد توصل إلى كلي شرعي من استقرائه لنصوص الشريعة فعليه أن يطبق هذا الكلي على الجزئيات لا فرق بين عادة وعبادة؛ إذ الفرض أن المجتهد لا يتوصل إلى المقصود الشرعي إلا بعد أن يفهم الحكم والمعاني والعلل من النصوص التي أخذت في استقراء الأصل الكلي، فإذا قلنا إن معنا أصلًا كليًا وجب تطبيقه؛ إذ لا يوجد هذا الأصل إلا فهمنا وعقلنا العلل والحكم والمعاني.

---

(١) تخريج الفروع (ص ٢١٧).

الدليل السادس:

القول بجواز القياس في الأسباب يعني القول بالمصالح المرسلة.

ينسب جمهور الأصوليين إلى الشافعي ﷺ أنه يرى جواز القياس في الأسباب، فإذا جعل الشارع القتل سببًا للقصاص من القاتل، وفهمنا أن العلة في جعل القتل سببًا للقصاص هي الزجر عن القتل حقنًا للدماء، ثم وجدنا أن قتل الشريك يحقق هذه الحكمة، فإننا نقيس الاشتراك على القتل ونجعل الاشتراك سببًا للقتل، كما جعل الشارع القتل سببًا للقصاص، والجامع بينهما أن في كُلٍّ منهما زجرًا وحقْنًا للدماء.

وهذه الطريقة من طرق الاستدلال تتفق مع المصلحة المرسلة من ناحية، وهي تعليل بالحِكَم، والمصالح من ناحية أخرى.

أما أنها تتفق مع المصالح المرسلة في النتيجة فذلك لأن مآل قياس الاشتراك في القتل على القتل حقيقة الاستناد إلى مصلحة كلية، هي مصلحة حفظ النفوس وحقن الدماء، ومآل قياس النباش على السارق الاستناد إلى مصلحة كلية هي حفظ المال. وهذا يؤيد ما سبق أن قلناه من أن كل مصلحة ملائمة يمكن فيها إجراء القياس، على أن يكون الاشتراك بين الأصل والفرع في جنس الحكم لا في عينه، فالاشتراك بين الشريك والقاتل في جنس المصلحة لا في عينها، وكذلك في النباش.

وأما أن القياس في الأسباب هو تعليل بالحِكَم والمصالح الكلية الملائمة لتصرفات الشارع فلأن الفقيه إذا قاس الاشتراك في القتل على القتل نفسه، فإن العلة الجامعة بينهما هي الزجر وحقن الدماء؛ أي الحاجة إلى الزجر وحقن الدماء، وهو تعليل بالمصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع؛ إذ ملاءمة حقن الدماء والزجر عن إتلاف النفوس عرفت لا من نص واحد ولا من أصل معين، ولكن من جملة نصوص تفوق الحصر، وتفيد بمجموعها مراعاة الشارع لهذه المصلحة والالتفات إليها في التشريع.

وبذلك تلتقي الطرق الثلاث في الهدف والغاية، وإن اختلفت في الاسم وطريقة الاستدلال، فالتعليل بالحكمة والمصلحة، والقياس في الأسباب، والمصلحة المرسلة، أسماء لمعنًى واحد، فهي طرق استدلال متلازمة يلزم من القول بأحدها القول بالآخر، فإذا أجزنا هذا القياس في الأسباب فمعنى هذا أن العلة الجامعة بين السببين هي

المصلحة والحكمة، كالجامع بين الشريك والقتل، والنباش والسارق، والتعليل بالمصلحة هو القول بالمصالح المرسلة؛ إذ هذه المصالح مصالح ملائمة لجنس تصرفات الشرع.

ولذلك نجد الشافعية يمثلون لهذه الطرق الثلاثة بنفس الأمثلة. **وإليك عبارات بعض الشافعية في هذا:**

أ - الغزالي:

يقول الغزالي في المستصفى [١]: « كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه، وحكم الشرع نوعان: أحدهما نفس الحكم والثاني نصب أسباب الحكم... والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد، ونزيد على القياس ونقول: هذه الحكمة جريانها في الأطراف كجريانها في النفوس فيُصان الطرف في القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد، وكذلك نقول يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة، فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب لا فرق بينها وبين تعليل الخمر بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب.

فالغزالي إذن يقول بجواز التعليل بالحِكَم والمصالح كنتيجة حتمية لقوله بجواز القياس في الأسباب؛ إذ الشارع إنما يجعل الشيء سببًا لحكمة ومصلحة، فإذا ما وجدت هذه المصلحة في أمر آخر ألحقناه بالسبب المنصوص؛ لاشتراكه معه في الحكمة والمصلحة، بل إن الغزالي يصرح بأننا إذا أجرينا هذا النوع من القياس « تعدينا إلى إيقاع الحِكَمِ والتعليل بها لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة » [٢].

فهو يقرر جواز القياس في الأسباب، ثم يسلم أن ذلك يؤدي إلى التعليل بالحِكَم، ثم يذكر هذه الحِكَمَ والمصالح فإذا بها مصالح ملائمة لجنس تصرفات الشارع، بل والأمثلةُ التي ذَكَرَهَا للقياس في الأسباب والتعليل بالحِكَمِ والمصلحة المرسلة

---

(١) المستصفى (٢/٤٥٣ - ٤٥٨).
(٢) المرجع السابق (٢/٤٥٧).

واحدةٌ، ومنها قتل الجماعة بالواحد، فقد ذكر هذا المثل في شفاء الغليل للمصلحة المرسلة، ثم ذكره هنا للقياس في الأسباب والتعليل بالحكم.

ب - الزنجاني:

ومثل صنيع الغزالي يفعل الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الأصول، حيث يقول (١): « لا مانع من إجراء القياس في أسباب الأحكام عند الشافعي ﷺ وذهب الحنفية وطائفة من أصحاب الشافعي إلى منع ذلك ».

ثم يذكر الزنجاني دليل الشافعي على الجواز، ورد شبه المعارضين ويقول: « ويتفرع عن هذا الأصل مسألتان:

إحداهما: أن السيد يملك إقامة الحد على مملوكه؛ إلحاقًا لولاية السيادة الخاصة بولاية الإمامة العامة، نظرًا إلى إيجاد المقصود، وإن اختلف السببان صورة.

الثانية: أن شهود القصاص إذا رجعوا وقالوا تعمدنا، وقتل المشهود عليه، يجب عليهم القصاص عندنا؛ قياسًا للشهادة الباطلة على الإكراه بجامع السبب » (٢).

والزنجاني وهو يستدل للشافعي على جواز القياس في الأسباب، ويرد على شبه المخالفين يذكر لنا مثالًا ثالثًا فيقول: « والثاني: أنا نستدل على جواز ذلك بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، حيث ألحقوا الشرب بالقذف في إيجاب الثمانين وهما مختلفان » (٣).

فهذان الفقيهان ينسبان إلى الشافعي القول بالقياس في الأسباب، ثم يستدلان له على صحة هذا القياس، ويردان على شُبَهِ المخالفين، ثم يمثلان له بأقيسة هي من المصالح المرسلة، كإلحاق الشرب بالقذف، وقتل الجماعة بالواحد، وقتل الشاهد الذي تعمَّد الكذب.

فإذا صح أن الشافعي يرى هذا النوع من القياس حجة فهو قائل لا محالة

---

(١) تخريج الفروع على الأصول (ص ٢٦٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٧٠، ٢٧١).

(٣) المرجع السابق (ص ٢٧٠).

بالمصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع؛ لأن الوصف الجامع بين الأصل والفرع في قياس الأسباب هو حكمة ومصلحة ملائمة وداخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة.

ونحن إذا رجعنا إلى ما قاله الشافعي في الرسالة نجد أن ما قاله الفقيهان الشافعيان يمثل مذهب الشافعي تمامًا؛ ذلك أن نصب الشيء سببًا لشيء آخر حكم شرعي، وبعبارة أخرى جعل الشيء علة ومناطًا للحكم هو من عمل الشارع، لا يعرف إلا منه.

والشافعي يرى أن كل حكم للَّه أو لرسوله تعرف المجتهد على المعنى الذي حكم به لأجله ثم وجد هذا المعنى في نازلة أخرى، فإن المجتهد يحكم في النازلة الأخرى بالحكم المنصوص، فيقول [1]: « كل حكم للَّه أو لرسوله وجدت عليه دلالة، فيه أو في غيره من أحكام اللَّه ورسوله، بأنه حكم به لمعنًى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها ».

فالشافعي يطلق الحكم دون أن يقيده بالحكم التكليفي دون الوضعي، وبذلك يكون الشافعي قائلًا بأن جعل القتل سببًا للقصاص حكم شرعي للَّه، فإذا وجد المجتهد أن الشارع إنما حكم بجعل القتل سببًا للقصاص زجرًا عن قتل النفس، وحقنًا للدماء، ووجد أن هذا المعنى موجود في المشارك، والمكره، وشاهد الزور، فإنه يحكم بأن كل هذه أسباب للقصاص ما دامت في معنى القتل، من حيث إنه يترتب على كل هذه الأسباب حقن الدماء وصيانة الأرواح.

ومن ناحية أخرى فقد أطلق الشافعي المعنى الذي يكون به الاشتراك بين الأصل والفرع، فلم يقيده بالنوع دون الجنس، وبذلك يسوى بين حالتين: حالة ما اشترك الفرع والأصل في عين المعنى، وحالة ما إذا كان الاشتراك في جنس المعنى، ففي الأصل قد يكون ما في علته من معنى يغاير ما في علة الفرع، ولكن القياس جائز ما دام يجمع علة الفرع والأصل جنس واحد. هذا هو الشأن في المصالح المرسلة.

والخلاصة أنه يؤخذ من تعريف الشافعي للقياس في رسالته أن ما حكى الأصوليون عنه من القول بأنه يقيس في الأسباب أو في الأحكام الوضعية، كما يقيس في

---

(١) الرسالة (ص ٥١٢).

الأحكام التكليفية - صحيح تحتمله عبارة الشافعي نفسه، وإذا كان مآل القياس في الأسباب التعليل بالمصالح أو الأخذ بالمصالح المرسلة فإن الشافعي يكون قائلًا بالمصالح الملائمة لجنس تصرفات الشارع، مع ملاحظة أن وجود الأصل لا يمنع من أن الاستدلال يكون مرسلًا ما دام الأصل لا يشهد لعين المصلحة وإنما يشهد لجنسها بالاعتبار، فقد عرفنا أن الأصل موجود في كل من القياس والمصالح المرسلة، وأنه لا يحل القول بغير الأصل أبدًا؛ لأنه استحسان وتشريع بالرأي والتشهي.

الدليل السابع:

إمام الحرمين ينسب إلى الشافعي الأخذ بالمصالح إذا كانت شبيهة بالمعتبرة.

لقد تعرض إمام الحرمين في كتابه « البرهان » إلى بحث المصالح المرسلة، وبيان مذاهب العلماء في جواز الأخذ بها، فقال: إن الشافعي يأخذ بالمصالح المرسلة إذا كانت شبيهة بالمصالح المعتبرة. ثم أقام الأدلة على مذهب الشافعي فقال: « وأما الشافعي فقال: إنا نعلم قطعًا أنه لا تخلو واقعة عن حكم اللّٰه تعالى معزوٌّ إلى شريعة محمد ﷺ...

والذي يقع به الاستقلال ههنا أن الأئمة السابقين لم يُخلوا واقعة على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى عن حكم اللّٰه تعالى، ولو كان ذلك ممكنًا لكانت تقع، وذلك مقطوع به؛ أخذًا من مقتضى العادة، وعلى هذا علمنا بأنهم ﷺ استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق بانبساطها على الوقائع متصدٍّ لإثباتها فيما يعن ويسنح، متشوف إلى ما سيقع، ولا يخفى على المنصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرى عن حكم اللّٰه وإلى ما لا يعرى عنه، فإذا تبين ذلك بنينا عليه المطلوب وقلنا:

ولو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعْزُوَّة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر.

ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: « من سير أحوال الصحابة ﷺ - وهم القدوة والأسوة في النظر - لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة

معنًى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن ».

ثم قال إمام الحرمين: « ومما يتمسك به الشافعي ﷺ أن يقول: إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حُجَجًا، وإنما الحجج في المعنى، ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق إثباته، وأعيان المعاني ليست منصوصة، وهي المتعلق، فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص، وهي متعلق النظر والاجتهاد، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة ﷺ بأمثالها، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي، فإن كان الاقتداء بهم فالمعاني كافية، وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالة ومعانيها غير منصوصة ».

ثم قال: « ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلِّقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبِّهًا كدأبه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ».

ثم بيَّن اشتراط الشافعي في المصالح أن تكون شبيهة بالمصالح المعتبرة فقال: « قد ثبتت أصول معللة اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي وأجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنًى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يرده أصل كان استدلالًا مقبولًا [(١)].

والذي يؤخذ من كلام إمام الحرمين أمور:

أولها: أنه لا تخلو واقعة عن حكم اللَّه قطعًا، ومما يؤيد هذه الدعوى أن الأئمة السابقين لم تعرض عليهم واقعة فوقفوا عن بيان حكم الشرع فيها، ولو حصل ذلك منهم لنقل.

ثانيها: وإذا كان هؤلاء الأئمة قد أعطوا لكل واقعة حُكمًا فإننا نقطع بأنهم

---

(١) راجع: البرهان، لإمام الحرمين (٧٢٣/٢ - ٧٢٦)، وراجع: المنخول، للغزالي (ص ٣٥٣ - ٣٧٢) حيث ذكر خلاصة هذه الأدلة عند الاستدلال على المصالح المرسلة.

اعتمدوا على طريقة الاستدلال المرسل؛ ذلك أن النصوص والمعاني الجزئية المأخوذة منها لا تكفي لمقابلة كل ما يَجِدُّ من الحوادث التي لا تنقضي، فكان لا بد من الاعتماد على المعاني الكلية المأخوذة من جملة نصوص، وتطبيق هذه الكليات على الوقائع الجديدة، فالذي يعنيه إمام الحرمين هو أن المجتهد لا يمكنه أن يأخذ الحكم من لفظ النص، ولا من معقول نص واحد يكون دليلًا على اعتبار عين المعنى في كل الحالات، وإذن فلا بد من اللجوء إلى أخذ الحكم من معقول جملة نصوص ومجموعة أدلة، وهو الأصل الكلي والمصلحة المرسلة، فالذي يقصده من عدم كفاية النصوص المعاني المستثارة منها هو عدم كفاية المعاني الجزئية، أو المصالح التي تدل النصوص على اعتبار أعيانها، لا عدم كفاية النصوص مطلقًا.

ثالثها: أن الشافعي يعضد استدلاله بأن الصحابة ﷺ ما كانوا يذكرون نصًّا لكل حكم أفتوا به، ولا مصلحة شهد النص لعينها، بل كثيرًا ما كانوا يلجأون إلى الاعتماد على المصالح التي لا يشهد لها النص المعين، والتي تشهد النصوص لجنسها جملة، فقوله إن أحدًا من الصحابة لم يكن يعمد إلى تمهيد أصل واستثارة معنًى ثم بناء الواقعة عليه يعني - والله أعلم - الأصل الذي يدل على الحكم نصًّا، أو المعنى الجزئي الذي يشهد النص لعينه، لا مطلق الأصل والمعنى، وإلا فإن الصحابة ﷺ كانوا يفتون على الأصول التي شهدت لجنس المصلحة التي يستندون إليها في الفتوى بمصلحة جزئية، وإن كانوا لا يذكرون هذه الأصول؛ وذلك لمعرفة الصحابة وقد تذوقوا الشريعة بمثل هذه الأصول، فالذي يقصده إمام الحرمين أن الصحابة ما كانوا يذكرون الأصل الذي يدل لفظًا على الحكم، وما كانوا يلجأون إلى بيان مصلحة جزئية من نوع المصلحة التي يفتون بها، وإنما كانوا يكتفون بالمصلحة الكلية.

رابعها: أن النصوص لا تراد إلا لمعانيها، والمعاني ليست جميعها منصوصة على سبيل التعيين؛ ولذا لا يمكن التمسك بالنصوص وحدها، أو الأصول بمفردها؛ لأنها غير وافية من حيث الدلالة على حكم كل واقعة بعينها، ومعانيها الجزئية لا تفي بهذا أيضًا، وإذن فلا بد من الاستمساك بالمعاني الكلية التي لا ترجع إلى أصل معين، ولا تستند إلى نص واحد، وهي المصالح المرسلة.

خامسها: يصرح الشافعي أنه لا يستدل بعين العلة فقط، ولكنه يجعل استدلاله قريبًا وشبيهًا بها، ومعنى هذا أنه يستدل بجنس المصلحة الملائمة، ولا يكتفي بعين المصالح، وأن اعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنًى جامع؛ أي أنه يقيس في المصالح نفسها فيقول: هذه مصلحة تشبه هذه المصلحة وتدخل معها تحت جنس واحد فنقول بها، مادام الشارع قد اعتبر المصلحة المقيس عليها، وهذا هو الاستدلال المرسل الذي يعتمد على اشتراك الأصل والفرع في جنس العلة لا في عينها، ففي الأصل مصلحة تغاير المصلحة التي في الفرع، ولكنهما من جنس واحد. ويرى الشافعي أن قياس مصلحة على مصلحة لدخولها تحت مصلحة كلية أولى من قياس محل على محل لمعنًى جامع بينهما؛ أي أن قياس المصالح أقوى من القياس الذي يشترك فيه النوع مع الأصل في عين المصلحة.

سادسها: أن المصلحة المرسلة إنما يحتج بها إذا لم يَرُدَّها أصل، فإن ردها أصل لم تكن مصلحةً معتبرةً تُبنَى الأحكام على مثلها.

الدليل الثامن:

الشافعي يستدل بالمصالح أو المعاني المستندة إلى كلي الشرع في استنباط القواعد الأصولية.

إن الدارس لرسالة الشافعي في الأصول يرى أن الشافعي اتبع طريقة الاستدلال المرسل في التدليل على القواعد الأصولية التي يعتمد عليها الفقيه في الاستنباط.

ومعنى هذا أن الشافعي يقرر القاعدة العامة أو الأصل الكلي الذي يفرع على أساسه، ويقيد نفسه به في الاستنباط، ثم يستدل على هذا الأصل بأدلة لا يستقل كل واحد منها على انفراد بالدلالة على صحة الأصل، ولكن الأدلة في مجموعها تجتمع على هذا المعنى حتى تفيد فيه القطع، وبذلك لا يرجع الأصل إلى نص معين، ولا يؤخذ من دليل خاص، وإنما يؤخذ بالاستقراء من جملة نصوص تضافرت على معنًى واحد أفادت فيه القطع.

وهذه الحقيقة قد قررها الشاطبي حينما قال: إن الشافعي يرى أن كل أصل كلي شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائمًا لتصرفات المشرع ومأخوذًا معناه من أدلته،

فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها. ثم قرر أن أصل الاستدلال المرسل الذي اعتمده الشافعي يدخل تحت هذا، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين قد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيًا قد يساوي الأصل المعين، وقد يَرْبَى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه (١).

وعلينا الآن أن نمثل لهذا من كلام الشافعي نفسه:

أ - من الأصول التي قررها الشافعي في رسالته أن القياس حجة شرعية، فما دليل هذه القاعدة؟

يرى الشافعي أن الدليل على جواز القياس هو الأصل الكلي الذي اعتبره الشارع وفرع الفروع على وفقه، وسار على أساسه في التشريع. ذلك الأصل هو أن الشارع إذا أوجب على المكلف فعل شيء، فإن أمكن المكلف أن يصيب عين المكلف به فعليه إصابته، وإن تعذر عليه ذلك سلك طريق الاجتهاد للوصول إلى المطلوب، ففي الحالة الأولى يصيب المكلف المطلوب عينًا؛ أي في الظاهر والباطن، وفي الثانية يصيب المطلوب اجتهادًا.

والشارع أوجب على المكلف اتباع الخبر، كتابًا أو سنة، فإذا أمكن المجتهد أن يتبع الخبر عينًا - وذلك في حالة ما إذا كان الحكم منصوصًا عليه - وجب عليه إتباعُه، وإذا لم يمكنه ذلك - وذلك في حالة ما إذا لم يكن الخبر قد نص على الحكم عينًا - وجب عليه الاجتهاد بوسائله بقصد الوصول إلى الخبر؛ وذلك ظنًا لا عينًا.

وإذن فالعمل بالقياس راجع إلى أن على المجتهد أن يصيب المطلوب عينًا على سبيل القطع في الظاهر والباطن إذا كان ذلك ممكنًا، وإلا اكتفى بالاجتهاد بقصد الوصول إلى المطلوب، وهذا الاجتهاد يؤدي إلى الوصول إلى المطلوب في الظاهر دون الباطن.

هذا وجه اندراج القياس تحت هذا الأصل الكلي، فما الدليل على صحة هذا الأصل؟ أو بعبارة أخرى ما الدليل على أن المكلف يلزم بإصابة الحق أو العين المطلوبة إما عينًا وإما اجتهادًا؟

---

(١) راجع: الموافقات (١/٣٣، ٣٤).

استدل الشافعي على ذلك بأدلة ثلاثة تفيد في مجموعها صحة الأصل، واعتبار الشارع له، وذلك بالالتفات إليه في التشريع، وإتباعه في تفريع الأحكام، وهذه الأدلة قد وردت في معان مختلفة الجهات، لا يدل كل واحد منها بعينه على صحة العمل بالقياس، ولكنها إذا أخذت مجتمعةً أفادت هذا المعنى بطريق القطع.

الدليل الأول: أن الشارع أمر المكلف بالتوجه إلى الكعبة، فإذا أمكن المكلف إصابة عين الكعبة، كان آتيًا بالمطلوب عينًا؛ أي في الظاهر والباطن، وليس له أن يترك التوجه إلى عين الكعبة ما دام يستطيع ذلك بالنظر إليها؛ أي لا يترك علم الإحاطة في الظاهر والباطن إلى علم الظاهر فقط، وإذا لم يمكن المكلف التوجه إلى الكعبة على سبيل الإحاطة في الظاهر والباطن - وذلك إذا كان غائبًا - فإنه لا يجوز له أن يتوجه حيث شاء، بل عليه أن يسلك طرق الاجتهاد مستعينًا بالعقل الذي وَهَبَهُ اللَّه والدلالات التي يصبها للتعرف على جهة القبلة، من جبال ونجوم وغيرها، وهو إذا فعل ذلك كان مؤدّيًا الواجب ومصيبًا الحق المطلوب في الظاهر الذي كُلّف به (١).

فهذا الدليل يفيد أن المكلف مطلوب منه أن يصيب المطلوب عينًا عند الإمكان، واجتهادًا عند عدم الإمكان، وهذا هو الشأن في القياس، فالخبر من الكتاب أو السنة هو العين القائمة التي يطلب من المجتهد إصابتها، وذلك إذا كان الحكم منصوصًا عليه، وهذا إصابة للحق في الظاهر والباطن، وإذا لم يمكنه إصابة الخبر عينًا - وذلك إذا لم يكن حكم الخبر منصوصًا عليه - فإن على المجتهد أن يلجأ إلى طرق الاجتهاد مستعينًا بالعقل الذي مُنحَ، والدلالات التي ترشد إلى طريق الوصول إلى الخبر، وذلك كما إذا وجد حكمًا للَّه أو لرسوله، ووجد عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام اللَّه أو رسوله بأنه حكم به لمعنًى من المعاني، ثم نزلت نازلة ليس فيها نص حكم، فإنه يحكم فيها حكم النازلة المنصوص عليها، والمجتهد إذا قام بهذا النوع من الاجتهاد فإنه يصيب الخبر في الظاهر دون الباطن (٢).

ويلاحظ أن هذا الدليل يتعلق بالتوجه إلى القبلة والاجتهاد فيها، وليس بإلحاق غير المنصوص بعلة جامعة، ولكنه يفيد معنى طلب العين بالاجتهاد إذا لم يتمكن المكلفون

---

(١) راجع: الرسالة (ص ٤٧٩)..

(٢) المصدر السابق (ص ٥١٢).

من الوصول إليها بطريق اليقين، وهذا المعنى موجود في القياس، فإنه اجتهاد في طلب عين قائمة هي الخبر كتابًا أو سنة.

الدليل الثاني: أن اللَّه تعالى أمر بإشهاد العدل فقال: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] وقال: ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ويبين على الجملة أن العدل هو العامل بطاعته، وترك للحكام الاجتهاد في تعيين العدل، وهم لا يستطيعون أن يصلوا إلى الحق عينًا في هذا، فقد يكون الشخص عدلًا في الظاهر وغير عدل في الباطن، ولكنهم كلفوا بما يمكنهم وهو اتباع الدلائل الموصلة ظَنًّا إلى التعرف على عدالة الشاهد، فالعين القائمة أو الحق المطلوب هو إشهاد العدل، وفي هذه الصورة لا يمكن الوصول إلى العدل على الإحاطة في الظاهر والباطن، كما أمكن ذلك في القبلة لمن كان حاضر المسجد الحرام، لكن الممكن فيه هو الاجتهاد باتّباع الدلائل والأمارات التي تفيد أن الشاهد عَدْلٌ في الظاهر دون الباطن، وهذا كافٍ في خروج الحاكم عن العهدة؛ إذ لم يكلف بإصابة العدل في الباطن والظاهر؛ لأن هذا غير مقدور عليه (١).

والشأن في القياس هكذا، فإن المطلوب من المجتهد إصابة الخبر من الكتاب والسنة، فَهُما عَلَمُ الهُدَى الذي يبتغي المجتهدُ طَلَبَه، وقد يمكن إصابة هذا الحق واتباع الخبر يقينًا وإحاطة في الظاهر والباطن، وذلك إذا كان في الواقعة نَصُّ حكم للَّه أو لرسوله، ولكن قد لا يُمْكِنُ المجتهد ذلك في حالة ما إذا لم يكن في النازلة نص حكم، وبذلك لا يمكنه اتباع الخبر عينًا، ولكنه في هذه الحالة لا يحكم بما شاء، بل عليه أن يجتهد ويتبع الدلائل بقصد الوصول إلى الخبر واتباعه، وهو إذا اجتهد وقاس فإنما يكون متبعًا للخبر لا عاملًا برأيه، ومثل هذا اتباع في الظاهر لا الباطن، وهو لازم وكاف في نفس الوقت، ومعنى هذا أنه لابد للمجتهد أن يتحرى الدلائل للوصول إلى الخبر، ولا يحل له أن يقول بما شاء كما لم يجز للغائب عن القبلة أن يتوجه إلى الجهة التي شاء دون اجتهاد منه واتباع للدلائل الموصلة إلى القبلة في الظاهر، وكما لم يجز للحاكم أن يقبل شهادة أي فرد شاء دون أن يجتهد في التعرف على العدالة بالدلائل والأمارات التي تدل عليها في الظاهر.

---

(١) راجع: الرسالة (ص ٣٨).

ومن ناحية أخرى فإن المجتهد إذا اتبع الدلائل الموصلة إلى العمل بالخبر وذلك بطريق الحمل على الخبر، يكون عاملًا بالخبر متبعًا له في الظاهر، وذلك كاف في التكليف، حيث كان هو الممكن في مثل هذه الحالة، فكل نازلة تنزل لا بد أن يكون فيها حكم لازم للَّه أو لرسوله؛ لأن اللَّه لم يترك الناس سدًى دون أمر أو نهي، ولأن الدين قد كمل، فليست تنزل في أحد من أهل دين اللَّه نازلة إلا وفي كتاب اللَّه الدليل على سبيل الهدى فيها [1]. وإذا كانت كل نازلة فيها حكم، ووجدنا أنه ليس واقعًا أن يكون في كل نازلة نص حكم، حتى يقال إن المجتهد بتطبيق هذا الحكم يعد مُتّبعًا للخبر وعاملًا به على الإحاطة، كان لا بد من القول بأن على المجتهد أن يجتهد للوصول إلى الحق واتباع الخبر في الظاهر فقط.

الدليل الثالث: أن اللَّه تعالى أوجب المثل في جزاء قتل الصيد حُرُمًا، فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ [المائدة: ٩٥]. واتفق أصحاب رسول اللَّه على أن المقصود بالمثل أقرب الأشياء شبهًا بالصيد، وترك للعدلين الاجتهاد في ذلك، وهنا أيضًا لا يمكن القول بأن العدلين يصلان إلى المثل قطعًا في الظاهر والباطن، ولكنهما يصلان إلى المثل في الظاهر دون الباطن، ولكنه على حال غير جائز لهما أن يقولا في واقعة معينة بغير اجتهاد، فليس للعدلين القول بما شاءا، فإذا قالا بأن هذا الحيوان يشبه هذا تحكُّمًا دون اجتهاد واتباع لطرق الاستدلال الموصلة إلى التعرف على المثل ظنًّا كان قولهما باطلًا [2].

وهذا هو الشأن في القياس؛ لأن المجتهد مكلف باتباع الخبر، وهذه حقيقة مقطوع بها، ولكنه إذا لم يمكنه اتباع الخبر عينًا، كما إذا لم يكن في المسألة نصّ حكم للَّه أو لرسوله، جاز له أن يجتهد ويتبع الدلائل الموصلة إلى اتباع الخبر، أو إصابة العين القائمة - وهي الخبر - في الظاهر على الأقل، فالمجتهد من ناحية ليس له إذا لم يمكنه اتباع الخبر عينًا، أن يقول تلذذًا أو يحكم استحسانًا، ومن ناحية أخرى فإن اجتهاده بطريق القياس على الخبر، يعد اتباعًا للخبر، وعلمًا في الظاهر، وهو كافٍ في التكليف.

فهذه الأدلة الثلاثة مع غيرها استدل بها الشافعي على وجوب الاجتهاد بالقياس

---

(١) راجع: الرسالة (ص ٢٠).
(٢) المصدر السابق (ص ٣٩).

فيما ليس فيه نص كتاب ولا سنة، وأنه ليس للمجتهد في هذه الحالة أن يقول بما تهواه نفسه ويميل إليه طبعه، وأن المجتهد إذا قام بمثل هذا القياس على الخبر كان متبعًا للخبر.

وهذه الأدلة الثلاثة كما ترى لا تدل على القياس بعينها، وإنما تفيد في مجموعها القطع في المعنى الذي يجتمع فيه معها القياس، وهو وجوب الاجتهاد بالدلائل للوصول إلى المطلوب إذا لم يمكن الوصول إليه بطريق الإحاطة في الظاهر والباطن.

وقياس الشافعي القياس على الاجتهاد في القبلة، ومعرفة العدل، والمثل في الصيد، ليس فيه اتحاد في عين الحكم، ولا في عين المعنى الجامع، كما يقال في قياس النبيذ على الخمر في الإسكار، حيث كان الحكم فيها هو الحرمة أو إقامة الحد، والمعنى فيها الإسكار. وهنا نجد أن حكم التوجه إلى القبلة غير حكم القياس، ولكن الحكمين يدخلان تحت جنس واحد هو جواز الاستدلال بالدلائل الموصِّلة إلى المطلوب ظنًّا إذا لم يمكن الوصول إليه عينًا، والمعنيان يدخلان تحت جنس واحد هو الإتيان بالممكن، فإن الممكن بالنسبة إلى الغائب عن البيت أن يتبع الدلائل الموصلة ظنًّا إليه، والممكن للمجتهد في حالة عدم وجود نص خبر في الحكم، أن يتبع الدلائل التي توصله إلى اتباع الخبر ظنًّا.

وهذا هو قياس القواعد أو المعاني أو المصالح الذي نقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي حيث قال نقلًا عنه [١]: « قد ثبتت أصول معللة، اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أَوْلَى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع بينهما، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردَّه أصل كان استدلالًا مقبولًا.

فهذه النقول عن الشافعي تفيد أنه يستند إلى المصلحة التي شهدت النصوص لجنسها، وإن لم يوجد معنًى معين يشهد لعين المصلحة فعصمة الدماء معنى أو مصلحة كلية لم يشهد نص لعينها، وإنما اجتمعت نصوصه على الشهادة لجنسها، فإذا

---

(١) البرهان (٧٢٦/٢).

أفتى الشافعي بقتل الشريك عصمةً للدماء فإنه يكون مستندًا إلى مصلحة كلية، أو آخذًا بمصلحة مستندة إلى كلي الشرع.

وأخيرًا، لعل القارئ يود أن يعرف الطريقة التي استدل بها الشافعي على حجية القياس بكلام الشافعي نفسه؛ حتى يتأكد أنه يتبع طريقة الاستدلال المرسل؛ أي الاستدلال باستقراء جملة نصوص تجتمع على معنًى واحد، ثم إذا ثبت عنده هذا المعنى طبقه على كل الأفراد الداخلة تحته، دون حاجة إلى نص خاص أو أصل معين.

وإليك عبارة الشافعي في الرسالة (١):

البيان الخامس: قال اللَّه تبارك وتعالى: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ١٥٠] إن شطر الشيء قصد عين الشيء، إذا كان معاينًا فبالصواب، وإذا كان مُغَيَّبًا فبالاجتهاد بالتوجه إليه، وذلك أكثر ما يمكنه.

وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [الأنعام: ٩٧] فخلق لهم العلامات ونصب المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات، التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه.

وقال: ﴿ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] وقال: ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وأبان أن العدل العامل بطاعة، فمن رأوه عاملًا بها كان عدْلًا، ومن عمل بخلافها كان خلاف العدل.

وقال جل ثناؤه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴾ [المائدة: ٩٥].

فكان المثل - على الظاهر - أقرب الأشياء شَبَهًا في العظم والبدن، واتفقت مذاهب من تكلم في الصيد من أصحاب رسول اللَّه على أقرب الأشياء شبهًا من البدن، فنظرنا ما قتل من دواب الصيد أَيُّ شيء كان من النَّعَم أقرب منه شبهًا فَدَيْناه

---

(١) الرسالة (ص ٣٤).

به، ولم يحتمل المِثْلُ من النَّعَم القيمة فيما له مثله في البدن من النعم إلا مستكرهًا باطنًا، فكان الظاهر الأعم أولى المعنيين بها، وهذا الاجتهاد الذي يطلبه الحاكم بالدلائل على المثل.

وهذا الصنف من العلم دليل على ما وصفت قبل هذا، على أن ليس لِأحد أبدًا أن يقول في شيء حل ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، معنى هذا الباب معنى القياس؛ لأنه يطلب فيه الدليل على صواب القبلة والعدل والمثل.

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة؛ لأنهما علم الحق المفترض طلبه كطلب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمثل.

وموافقته تكون **من وجهين:**

أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حَرَّم الشَّيْءَ منصوصًا وأحلَّه لمعنًى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما ينص بعينه كتاب أو سنة أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال والحرام.

أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئًا أقرب شبهًا به من أحدهما فَنُلْحِقُهُ بأولى الأشياء شبهًا به، كما قلنا في الصيد.

وقال في موضع آخر من الرسالة [1]: « قال (أي المناظر) أفتجد تجويز ما قلت من الاجتهاد مع ما وصفت فتذكره؟

قلت: نعم، استدلالًا بقول الله: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ ﴾ ... الآية. [البقرة: ١٥٠]. وقال الله: ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ ﴾ ... الآية. [المائدة: ٩٥]، وأمرنا بإجازة شهادة العدل ».

فهذا يفيد أن الشافعي يستدل بالاجتهاد في القبلة والعدل وجزاء الصيد على جواز الاجتهاد؛ أي القياس. وقد رأينا أن الاجتهاد لا يجتمع مع هذه الأمثلة في عين المعنى والحكم، وإنما فقط في جنسهما، بل إن الشافعي يشير إلى أن هذا الاستدلال قياس فيقول [2]: « والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبدًا إلا على

---

(١) الرسالة (ص ٣٧ - ٤٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٠٣، ٥٠٤).

عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حرامًا على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر - من الكتاب والسنة - عين يتأخى (١) معناه المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس ».

* **مثال آخر:**

قرر الشافعي أن الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأن بعض هذه الأدلة يقدم على بعض، فإذا وجد في النازلة نص حكم فلا اعتبار بالإجماع ولا القياس، وإذا وجد إجماع في النازلة فلا عبرة بالقياس، وإذا كان في الواقعة خبر العامة فلا عبرة بخبر رواه الخاصة.

أما أن الكتاب والسنة وما ذكر معهما حجة فقد استدل الشافعي على ذلك بطريق الاستقراء المفيد للقطع، وبذلك كانت حجية هذه الأدلة مستندة إلى كلي الشرع ولم يؤخذ هذا من نص واحد ولم يرجع لدليل معين؛ لأن الأدلة لا تدل على القطع بانفرادها، وإنما تدل على ذلك باجتماعها على المعنى الواحد، وإن كانت مختلفة الجهات متعددة الدلالات.

وأما أن الدليل المرجوح يكون دليلًا حتى ولو ترك العمل به مع وجود الدليل الراجح فهي قاعدة تحتاج إلى دليل هي الأخرى، فالأدلة تفيد أن الكتاب حجة، وأن السنة حجة، وأن الإجماع حجة، والقياس كذلك، ولكن كيف عرف الشافعي هذا الترتيب؟ وكيف قال ببقاء وصف الدليل على أمر قد يترك في بعض الحالات؟

وكان رد الشافعي هو إرجاع هذا إلى أصل مأخوذ باستقراء نصوص الشريعة، فقد دله هذا الاستقراء على أن الشيء يعتد به في حالة دون حالة، وهو معتبر شرعًا في الجملة. وذلك كما في التيمم، فإنه طهارة شرعية، ومع ذلك فإن التيمم غير جائز عند وجود الماء، فكذلك القياس فهو حجة شرعية، ومع ذلك فلا يؤخذ به عند وجود نص الكتاب.

والتيمم لا يشترك مع هذه الأدلة في عين العلة، ولا عين الحكم، ولكنه أخذ دليلًا

---

(١) تأخى الشيء: تحراه. اللسان (١٨/٢٥).

على جنس يدخل تحته تقديم الخبر على القياس.

وإليك عبارة الشافعي في الرسالة [(١)]:

قال: فقد حكمت بالكتاب والسنة، فكيف حكمت بالإجماع ثم حكمت بالقياس فأقمتهما مع كتاب أو سنة؟

فقلت: إني حكمت بها كما أحكم بالكتاب والسنة، فأصل ما أحكم به منها مفترق. قال: أفيجوز أن تكون أصول مفرقة الأسباب يحكم فيها حكمًا واحدًا؟

قلت: « نعم، يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا الحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن رَوَى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز، وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة، وقد وصفت الحجة في القياس وغيره قبل هذا.

قال: أفتجد شيئًا شبهه؟ قلت: نعم، أقضي على الرجل بعلمي أن ما ادُّعِيَ عليه كما ادُّعِيَ أو إقراره، فإن لم أعلم ولم يقر قضيت عليه بشاهدين، وقد يغلطان ويهمان، وعلمي وإقراره أقوى عليه من شاهدين، وأقضي عليه بشاهد ويمين، وهو أضعف من شاهدين، ثم أقضي عليه بنكوله عن اليمين ويمين صاحبه، وهو أضعف من شاهد ويمين؛ لأنه قد ينكل خوف الشهرة، واستصغار ما يحلف عليه، ويكون الحالف لنفسه غير ثقة وحريصًا فاجرًا ».

وبهذا ننتهي من الأدلة التي تثبت أن الشافعي يأخذ بالمصالح المرسلة إذا كانت ملائمة لجنس اعتبره الشارع وشهدت له نصوصه في الجملة، وأنه لا يلزم أن يدل النص على عين المعنى الذي يعتصم به، وإنما يكفي أن تدل النصوص على جنس هذا المعنى.

---

(١) الرسالة (ص ٥٩٨).

ورأينا أن عبارة الشافعي ﷺ في رسالته تتسع لهذا، بل إنه يكاد يصرح به، حيث إن الفرع يقاس على الأصل إذا كان فيه مثل معناه، لا عين ذلك المعنى فقط، ولا يكون المعنى مِثْلًا للمعنى إلا إذا اشتركا في جنس واحد، ثم رأينا كيف اجتمعت كلمة كُتّاب الأصول من الشافعية وغيرهم على أخذ الشافعي بهذا النوع من المصالح دون المصالح التي لا تشهد النصوص لعينها ولا لجنسها بالاعتبار، وهي المصالح الغريبة أو الاستحسان في عبارة الشافعي.

هذا ومن نسب إلى الشافعي رد القول بالمصالح قصد هذا الجنس منها؛ أي المصالح التي لا تستند إلى أصل جزئي ولا كلي، وبذلك يكون الشافعي ﷺ قائلًا مقالة الإمام مالك في الاستدلال المرسل الذي يعني بناء الأحكام على المصالح الملائمة دون الغريبة.

ويبقى أن نحدد درجة المصلحة في الحجية، أو قوتها في مواجهة النصوص، ثم تحديد معنى الاستحسان الذي رده الشافعي وشدد النكير على القائلين به، ثم الاستدلال على رده، لنخرج من هذا إلى أن هذا النوع من الاستحسان لا يشمل المصالح الملائمة لجنس تصرفات الشارع، والمأخوذ معناها من جملة نصوص تفوق الحصر وتدل على القطع بالمصلحة بعمومها؛ لأن الاستحسان الذي يعنيه قول دون نص، أو حمل على نص، وهو التلذذ والقول على غير مثال سابق.

* * *
* *
*

PDF
www.iqraa-pdf.net
مرجعك الأول في تلخيص الكتب

الباب الرابع

اعتبار المآل عند الإمام الشافعي وعلاقته بالمقاصد

وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

الفصل الأول: قاعدة سد الذرائع عند الشافعي وعلاقتها بالمقاصد.

الفصل الثاني: اعتبار الاستحسان عند الشافعي وعلاقته بالمقاصد.

الفصل الثالث: مراعاة الخلاف عند الشافعي وعلاقتها بالمقاصد.

تمهيد

اعتبار مآل الأفعال من المقاصد المهمة في الشريعة، كما قال الإمام الشاطبي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام والإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية.

وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة) (١).

ومما يدل على اعتبار المآل (٢) الأدلة الشرعية والاستقراء التام، أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية (٣)، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١].

فَبَيَّنَ في الآية مآل الفعل، وهو التقوى.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وغير ذلك من الآيات المشتملة على التعليل.

وقوله ﷺ لما أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه من المنافقين: « **أخاف أن يتحدث**

---

(١) الموافقات (٤/١٩٤).

(٢) المرجع السابق (٤/١٩٥)، فقد ذكر ثلاثة أدلة على مراعاة المآل.

(٣) المرجع السابق (٤/١٩٦).

الناس أن محمدًا يقتل أصحابه.. » (١).

وقوله ﷺ لعائشة: « **لولا أن قومك حديثٌ عهدُهم بكفرٍ لأسست البيت على قواعد إبراهيم** » (٢).

فاعتبار المآلات هو التفات إلى المقاصد والمصالح التي تؤول إليها الأفعال، فمتى كان الفعل مفضيًا إلى مصلحة، أو تحولت مفسدته إلى مصلحة راجحة كان مشروعًا ومطلوبًا، ومتى كان الفعل مفضيًا إلى مفسدةٍ، أو تحولت مصلحته إلى مفسدة راجحة أو مساوية لمصلحته صار منهيًّا عنه.

فتبين بذلك أن اعتبار المآلات جار على وفق مقاصد الشريعة، وبهذا تظهر صلة اعتبار المآلات بمقاصد الشريعة أنها جزء من علم المقاصد ومتفرعة عنها، وأنها تعد قاعدة مقاصدية، فباعتبار المآلات يتحقق من كون الفعل موافقًا أو مناقضًا لمقاصد الشريعة، بل لا يمكن أن تعرف المآلات إلا بمعرفة مقاصد الشريعة، وبهذه الصلة تفسر اقتران ذكر المآلات كثيرًا بعلم المقاصد، بل إن أصل المآل ينبني عليه مجموعة من القواعد المقاصدية كقاعدة الذرائع، والاستحسان، ومراعاة الخلاف (٣). **وتفصيلها كما يلي:**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، حديث (٣٥١٨)، (٥٤٦/٦)، وكتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ.. ﴾ [المنافقون: ٦] حديث (٤٩٠٥)، (٦٤٨/٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا، حديث (٢٥٨٥)، (١٩٩٨/٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، حديث (١٥٨٥، ١٥٨٦)، (٤٣٩/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، حديث (٣٩٨، ٣٩٩ - ٤٠٤)، (٩٦٨/٢) وما بعدها.

(٣) انظر: الموافقات (١٨٢/٥) ، والمصطلح الأصولي عند الشاطبي (ص ٤٣٧)، واعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (ص ٥١).

الفَصْلُ الأوَّلُ

قاعدة سد الذرائع عند الشافعي وعلاقتها بالمقاصد

تمهيد:

اختلف العلماء وتعددت آراؤهم في موقف الإمام الشافعي من قاعدة سَدّ الذرائع، كقاعدة من القواعد التشريعية.

فيرى بعضهم: أن الإمام الشافعي ﷺ لا يقول بسد الذرائع ولا يعطي الوسيلة حكم المقصد. من هؤلاء العلماء: القاضي أبو الوليد الباجي، والقاضي أبو الوليد ابن رشد، والقاضي أبو بكر بن العربي، والإمام ابن قيم الجوزية، والشيخ عبد القادر ابن بدران (١).

ويرى بعضهم أن الشافعي يسد الذرائع مطلقًا، وإذا كان قد رُوِيَ عنه عدم الأخذ بالقاعدة في بعض الفروع، فذلك يرجع إلى دليلٍ تَرَجَّحَ عنده العمل به على هذه القاعدة في تلك الفروع، وإذا ترك دليل لدليل راجح لم يصح إطلاق القول ببطلان هذا الدليل. ومن هؤلاء العلماء أبو إسحاق الشاطبي (٢).

وقد توسط فريق ثالث فقال: إن الشافعي يعتبر قاعدة الذرائع في بعض الفروع دون بعض. إلا أن هذا الفريق لم يبين لنا الضابط الذي سار عليه الشافعي فيما يأخذ فيه بقاعدة الذرائع وما يدع (٣).

أما الفريق الذي قرر أن الشافعي اعتمد قاعدة الذرائع مطلقًا، وأنه لم يترك تطبيقها إلا إذا عارضها دليل راجح عليها في بعض النوازل، فقد اعتمد على دراسة فقه الشافعي لا على نصوص صريحة تدل على أخذه بها. وقد دلته هذه الدراسة على أن الشافعي في بعض النوازل يترك الفعل المأذون فيه إذا كان ذريعة إلى مفسدة، وليس

(١) انظر: إحكام الفصول (ص ٥٦٨)، والمقدمات والممهدات (٢/ ٢٢٤)، وأحكام القرآن (٢/ ٣٣١)، وإعلام الموقعين، لابن القيم (٣/ ١٤٧)، والمدخل، لابن بدران (ص ١٣٨).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٣/ ٣٠٥).

(٣) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٣٢)، وشرح تنقيح الفصول (ص ٢٠٠).

لدى الشافعي دليل على هذا الترك سوى هذه القاعدة التشريعية.

ولما خيِّل إليه أن الشافعي قد ترك القاعدة في بعض الفروع التي يتحقق فيها مناطها في نظره، قرر أن السبب الذي دعا الشافعي إلى ترك العمل بالقاعدة في هذه الفروع يتمثل في وجود دليل راجح على هذه القاعدة في نظره، ثم بين لنا أن هذا الدليل هو اعتبار المآل أيضًا، وسوف نرى أن هذا الفريق لم يكن بحاجة إلى استنباط رأي الشافعي من بعض الفروع؛ لأن الشافعي قد نص صراحة على الأخذ بقاعدة الذرائع، واعتبارها أصلًا من أصول التشريع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الفروع التي خيِّل لهذا الفريق أنها تدخل تحت القاعدة ويتحقق فيها مناطها ليست كذلك، وعلى هذا فلم يكن بهذا الفريق حاجة إلى الاعتذار عن عدم أخذ الشافعي بالقاعدة فيها، بأن هناك دليلًا رجَّحَ عدم الأخذ بها عنده.

وأما من قال إن الشافعي لا يسد الذرائع، ولا يعطي الوسائل حكم المقاصد، فقد اعتمد على ظاهر عبارات وردت على لسان الشافعي نفسه، فهم منها رفض الشافعي لهذه القاعدة.

وسوف نرى واضحًا أن هذه العبارات وردت في فروع لم يتحقق فيها مناط القاعدة، فلم يسد الشافعي فيها الذرائع؛ لعدم انطباق القاعدة عليها، وليس لعدم اعتباره القاعدة دليلًا في الأحكام، وفرق بين عدم الأخذ بدليل معين لأنه ليس دليلًا، وبين عدم الأخذ به في بعض الفروع لعدم تحقق مناطه فيها أو انطباقه عليها، أو دخولها تحته.

وأما من قال إن الشافعي يأخذ بقاعدة الذرائع تارة، ويترك الأخذ بها تارة أخرى، فسنده أن الشافعي سد بعض الذرائع، ولكن هذا يفيد عنده أن الشافعي يسد الذرائع في الجملة لا على وجه الإطلاق والعموم. وإنما قال ذلك اعتمادًا على العبارات التي احتج بها الفريق السابق على عدم أخذ الشافعي بقاعدة الذرائع فيها، وإنما اختلف التفسيران، فبينما يرى هذا الفريق أن الشافعي لم يأخذ بقاعدة الذرائع في هذه الفروع لعدم حجية القاعدة بالنسبة لها، يرى الفريق السابق أنه لم يطبق عليها القاعدة لوجود دليل راجح عليها.

وجوابنا على الفريق هو جوابنا على الفريق السابق، فالشافعي لم يسد الذرائع في بعض الفروع لأن مناط القاعدة غير متحقق في هذه الفروع، وليس لعدم حجية القاعدة فيها، ولا لوجود الدليل الراجح عليها فيها، وبذلك يكون الشافعي آخذًا بقاعدة الذرائع مطلقًا في كل نازلة تحقق بالنسبة لها مناطها [1].

* * *
* *
*

(١) انظر: نظرية المصلحة، للدكتور حسين حامد (ص ٣٨٩ - ٤٢٣).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

اعتبار قاعدة الذرائع عند الإمام الشافعي

يقول الشافعي ﷺ في الأم [١]:

« وكل ماء ببادية يزيد في عين أو بئر أو نهر بلغ مالكه منه حاجته لنفسه وماشيته، وزرع إن كان له، فليس له منع فضله عن حاجته من أحد يشرب أو يسقي ذا روح خاصة دون الزروع، وليس لغيره أن يسقيَ منه زرعًا ولا شجرًا، إلا أن يتطوع بذلك مالك الماء. وإذا قال رسول الله ﷺ: « **من منع فضل الماء ليمنع به الكلأ منعه الله فضل رحمته** » [٢] ففي هذا دلالة إذا كان الكلأ شيئًا من رحمة الله أن رحمة الله رزق خلقه عامة المسلمين، وليس لواحد منهم أن يمنعها من أحد، إلا بمعنى ما وصفت من السنة والأثر الذي في معنى السنة. وفي منع الماء ليمنع به الكلأ الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين: أحدهما: **أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى** ».

قال الشافعي:

« فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يثبت **أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام**، ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنه في معنى تلف على ما لا غنى به لذوي الأرواح والآدميين وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلأ، والمعنى الأول أشبه. والله أعلم ».

ويؤخذ من هذا النص أمور:

١ - أن قاعدة الذرائع من القواعد التشريعية التي يعتمد عليها الفقيه في إعطاء حكم شرعي لكل واقعة تَعِنّ، أو نازلة تجدّ، دون أن يوجد فيها بعينها نص حكم لله أو لرسوله.

---

(١) الأم (٤/٤٩).

(٢) رواه أحمد، وصححه الألباني في صحيح الجامع، حديث رقم (٦٥٦٠).

٢ - أن هذه القاعدة عامة التطبيق في كل ما تحقق فيه مناطها، لا يؤخذ بها في بعض الفروع دون بعض. يدل لذلك إطلاق عبارة الشافعي ﷺ في قوله: « إن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل اللّٰه لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم اللّٰه تعالى ». وفي قوله: « إن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معنى الحلال والحرام ». ولو كان الشافعي يأخذ بالقاعدة في بعض الفروع دون بعض كما يرى بعض الكتاب لَنَبَّهَ على ذلك.

٣ - أن قاعدة الذرائع تعمل في شِقَّيْهَا عند الشافعي. معنى هذا أن الذريعة إلى الحلال في معنى الحلال وتأخذ حكمه، وأن الذريعة إلى الحرام في معنى الحرام وتأخذ حكمه، أو بعبارة المالكية: الذريعة إلى المصلحة تفتح، وإلى المفسدة تسد.

٤ - أنه بالمقارنة بين عبارة الشافعي وعبارات شيوخ المالكية في شأن الذرائع يتبين أنه لا فرق بين مذهب الشافعي وما نسبه هؤلاء الشيوخ لإمامهم، لا في أصل اعتبار القاعدة، ولا في مضمونها، ولا في نطاق الأخذ بها، كما سنفصله فيما بعد. وإليك بعض العبارات التي عرض بها شيوخ المالكية رأي إمامهم في قاعدة الذرائع ليظهر لك حقيقة ما نقول:

يقول القرافي في الفروق (١): « فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة منع مالك من ذلك الفعل ».

ويقول (٢): « فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة... والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، إلى ما يتوسط متوسطة ».

ويقول الشاطبي (٣) في بيان معنى التذرع الممنوع أنه: « تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع ». فإنه بأدنى تأمل يظهر أنه لا فرق بين هذه العبارات التي عرض بها شيوخ المالكية مذهب إمامهم في الذرائع، وبين قول الشافعي ﷺ في عبارته القصيرة « أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل اللّٰه لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم اللّٰه تعالى... وأن الذرائع إلى

(١ ، ٢) الفروق (٢/٥٩).
(٣) الموافقات (٥/١٨٢).

الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام ».

٥ - أن الوسيلة أو الذريعة تأخذ حكم المقصد، أو المظنة تعطى حكم المظنون، بلا زيادة ولا نقصان. فإذا كان الفعل ذريعة إلى الممنوع منع، ولذلك ترك الشافعي الأضحية في بعض الأوقات، لما كان فعلها دائمًا ذريعة إلى الممنوع، وهو اعتقاد العامة وجوبَها، وإذا كان الفعل ذريعة إلى المحرم حرم، كما في بيع العينة يحرم إذا قصد به الربا عند الشافعي، ولا يبطل؛ لأن القصد نفسه لا يبطل العقد ما لم يذكر في صلب العقد، فما كان ذريعة إليه لا يبطل؛ لأن الذريعة تأخذ حكم المتذرع إليه دون زيادة، وقد كان القصد إلى الربا حرامًا غير مبطل للعقد، فكذلك ما كان مظنته، وهو بيع العينة.

والقصد المحرم يبطل العقد عند أصحاب النظرية الذاتية من المالكية والحنابلة؛ ولذلك أبطلوا ما كان ذريعة ومظنة لهذا القصد، فأبطلوا بيوع الآجال، ونكاح المحلل، وبيع السلاح في زمن الفتنة، وعصير العنب للخَمّار؛ طردًا لقاعدة الذرائع عندهم، كما طردها الشافعي في الحكم بصحة هذه العقود؛ لأنها مظنة إلى قصد الحرام، وقصد الحرام وحده عنده لا يبطل العقد، فكذلك مظنته، وما اتخذ ذريعة للوصول إليه. وسنرى أن بعض الكاتبين أخذ من عدم إبطال الشافعي لبيوع الآجال ونكاح المحلل، أنه لا يسد الذرائع ولا يعطي أحكام المقاصد للوسائل. والواقع غير ذلك كما أشرنا إليه قبل، وكما سنبينه بعد إن شاء اللّٰه تعالى، وأن قاعدة الذرائع لا يتحقق مناط تطبيقها على بيوع الآجال وما ذكر معها عند الشافعي؛ لأنه إذا كانت القاعدة تعني إعطاء الوسيلة حكم المقصد، والمظنة حكم المظنون، فإن بيوع الآجال، وما ذكر معها، ذريعة إلى القصد المحرم غير المبطل، فتكون محرمة غير باطلة.

وأما علماء الشافعية الذين كتبوا في المصالح يؤكدون أن قاعدة الذرائع من القواعد التي يعتمد عليها في مذهب الشافعي ﷺ في بيان حكم الوقائع التي تجدّ إذا لم يكن هناك نص يدل على حكم فيها بعينها.

وإليك ما قاله شيخ الإسلام العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤكدًا اعتبار قاعدة الذرائع في الشريعة والاعتماد عليها في الاستنباط وتشريع الأحكام، ثم تقسيمه للذرائع إلى المفاسد:

١ - رأي ابن عبد السلام في اعتبار الذرائع:

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ [(١)]: « يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل، فالتوسل إلى الجهل بذات اللَّه وصفاته، أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه، والتوسل إلى القتل أرذل من التوسل إلى الزنا، والتوسل إلى الزنا أقبح من التوسل إلى أكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناولة آلة القتل أقبح من الدلالة عليه، والنظر إلى الأجنبية محرم لكونه وسيلة إلى الزنا، والخلوة بها أقبح من النظر إليها، وعناقها في الخلوة أقبح من الخلوة بها، والجلوس بين رجليها بغير حائل أقبح من ذلك كله؛ لقوة أدائه إلى المفسدة المقصودة بالتحريم.

وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفاسد، فإن الشهوة تشتد بالعناق بحيث لا تطاق، وليس كذلك النظر، والتفسير: أقبح من ذلك كله لقوة أدائه إلى الزنا، وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها. والبيع الشاغل عن الجمعة حرام، لا لأنه بيع، بل لكونه شاغلًا عن الجمعة، فإن رتبت مصلحة التصرف والطاعات على مصلحة الجمعة قدم ذلك التصرف على الجمعة؛ لفضل مصلحته على مصلحة أداء الجمعة، فيقدم إنقاذ الغريق، وإطفاء الحريق، على صلاة الجمعة. وكذلك يقدم الدفع عن النفوس والأبضاع على صلاة الجمعة من غير تخيير بين هذه الواجبات وبين الجمعة، بخلاف الأعذار الخفيفة المسقطة لوجوب الجمعة فإنها تخيير بين الظهر والجمعة. ولو تصرف ببيع أو هبة أو غير ذلك من التصرفات وهو ذاهب إلى الجمعة تصرفًا لا يشغله عن الجمعة لم يحرم ذلك؛ لخروجه عن كونه وسيلة إلى ترك الجمعة. وكذا النهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر المنهي عنه، ورتبته في الفضل والثواب مبنية على رتبة درء مفسدة الفعل المنهي عنه في باب المفاسد...

فإن علم الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن أمره ونهيه لا يجديان ولا يفيدان شيئًا، أو غلب على ظنه، سقط الوجوب؛ لأنه وسيلة ويبقى الاستحباب، والوسائل

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ص ٩٣).

تسقط بسقوط المقاصد... وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة، وله أمثلة منها ما يبذل في افتكاك الأسارى، فإنه حرام على آخذيه مباح لباذليه، ومنها أن يريد الظالم قتل إنسان مصادرة على ماله ويغلب على ظنه أنه يقتله إن لم يدفع إليه ماله، فإنه يجب عليه بذل ماله فكاكًا لنفسه، ومنها أن يكره امرأة على الزنا ولا يتركها إلا بافتداء بمالها أو بمال غيرها فيلزمها ذلك عند إمكانه. وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، وإنما هو إعانة على درء المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعًا لا مقصودًا ».

ثم يقول في بيان الجانب الآخر لقاعدة سدّ الذرائع [(١)]: « يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل من سائر الوسائل... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها... ويدل على فضل التوسل إلى الجهاد قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ﴾ [التوبة: ١٢٠] وإنما أثيبوا على الظمأ والنصب، وليسا من فعلهم لأنهم تسببوا إليهما بسفرهم وسعيهم. وعلى الحقيقة فالتأهب للجهاد بالسفر إليه، وإعداد الكراع والسلاح والخيل وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين وغير ذلك من مقاصد الجهاد، فالمقصود ما شرع الجهاد لأجله، والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده، فالاستعداد له من باب وسائل الوسائل... ولا شك بأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد ».

وإنما نقلت لك كلام ابن عبد السلام على طوله؛ لأن فيه شرحًا وافيًا لقاعدة سَدّ الذرائع، وأنها من القواعد المعتبرة في الفقه الشافعي يرجع إليها الفقيه في الاجتهاد ويبني أحكامه في الوقائع غير المنصوصة على وفقها.

وفي هذا النص تناول ابن عبد السلام جوانب قاعدة سدّ الذرائع وَفَصَّلَ أحكامها،

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٩١، ٩٢).

وحدد نطاق الأخذ بها، تمامًا كما نجد عند شيوخ المالكية. وهذا يؤكد ما سبق أن قلناه من أن الشافعي ﷺ لا يخالف شيخه إمام دار الهجرة في هذه القاعدة، لا من حيث أصل الأخذ بها، ولا من حيث مضمونها، ولا من حيث نطاق تطبيقها، وأنه إذا خالف الشافعيُّ مالكًا في عدم إبطال بيوع الآجال، فذلك لأن مناط القاعدة لا يتحقق في هذه البيوع، كما سبق لنا شرحه.

١ - فابن عبد السلام يقرر أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أشرف الوسائل، وإلى أرذل المقاصد أرذل الوسائل. ثم جاء القرافي المالكي يعبر عن هذا الجانب من جوانب القاعدة بقوله: « والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة » (١).

٢ - أن المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان تجوز لا من جهة كونها معصية، بل من جهة كونها وسيلة إلى مصلحة راجحة على مفسدة المعاونة؛ لأن المفسدة المرجوحة مطرحة ملغًى اعتبارها عند معارضتها للمصلحة الراجحة. ثم جاء القرافي المالكي يعبر عن هذا الجانب بقوله: « قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة » (٢). وضرب لهذا الجانب نفس الأمثلة التي مثل بها ابن عبد السلام.

٣ - أن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد، فإذا علم المتصدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن أمره ونهيه لن يوصل إلى المقصود منهما من ترك المنكر وفعل المعروف سقط عنه الأمر والنهي؛ تطبيقًا لهذه القاعدة؛ إذ لا يبقى محل لطلب الوسيلة إذا تحققنا من عدم حصول المقصود، ومن سقط عنه وجوب الجهاد سقط عنه اتخاذ الوسائل إليه وإعداد العدة له، وهكذا إذا كان الشارع قد كلف بالوسيلة لمقصد معين، فإن الأمر بها يسقط في الحالات التي لا يتحقق فيها حصول هذا المقصود.

ثم جاء القرافي المالكي يعبر عن هذا الجانب بقوله: « كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم » (٣). وهذا النظر داخل تحت أصل اعتبار

(١) الفروق، للقرافي (٦١/٢). ولا شك أن ذلك لكونه تلميذًا لابن عبد السلام ونقل عنه واستفاد منه كثيرًا.

(٢ ، ٣) الفروق (٦١/٢).

المآل الذي نادى به من بعده الشاطبي ﷺ؛ إذ الغرض أن الفعلَ المتوسلَ به شُرِعَ لمصلحةٍ معينة، فإذا حصل اليقينُ بعدم ترتيب تلك المصلحة على الفعل في بعض الحالات، لم يصبح هذا الفعل مشروعًا بالنظر إلى المآل.

والخلاصة أن كلام شيوخ المالكية يلتقي مع كلام ابن عبد السلام الشافعي فيما يتعلق بِحُجِّيَّةِ قاعدة سدّ الذرائع، ومضمونها ونطاق الأخذ بها، وإن ذلك يتفق مع ما نص عليه الشافعي نفسه في كتابه الأم من الأخذ بقاعدة سَدِّ الذرائع على الإطلاق، وينفي ما ذهب إليه البعض من أن الشافعي لا يعتمد سَدِّ الذرائع كقاعدة من قواعد التشريع، أو أنه يَحُدّ من نطاق تطبيقها، ويقصر العمل بها على بعض الحالات كما فهمه بعض الكتاب.

أقسام الذرائع:

العز بن عبد السلام يقسم الوسائل أو الأسباب بالنسبة للأضرار أو المفاسد التي تؤدي إليها أقسامًا ثلاثة فيقول [1]:

- « **أسباب الضرر أقسام:**

أحدها: ما لا يختلف مسببه عنه، كالإلقاء في النار، وشرب السم، فهذا ما لا يجوز الإقدام عليه في حال اختيار ولا في حال إكراه.

القسم الثاني: ما يغلب ترتب مسببه عليه، وقد ينفك عنه نادرًا، فهذا أيضًا لا يجوز الإقدام عليه؛ لأن الشارع أقام الظن مقام العلم في أكثر الأحوال.

القسم الثالث: ما لا يترتب مسببه إلا نادرًا، فهذا لا يحرم الإقدام عليه؛ إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفاسد النادرة ».

فهذا تقسيم للذرائع من حيث قوة أداء الوسيلة إلى الفساد والضرر، أو الأسباب إلى المسببات، وهو يلتقي مع تقسيم شيوخ المالكية لها في الجملة، فالقرافي المالكي يقسم الذرائع بالنسبة إلى المقاصد، أو الأسباب بالنسبة إلى المسببات أقسامًا ثلاثة: ذريعة تؤدي إلى الضرر قطعًا أو ظنًّا، وقال إن الأمة أجمعت على سدها، وذريعة

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٧٥).

تؤدي إلى الضرر نادرًا، وقال إن الأمة أجمعت على عدم سدها، وذريعة تؤدي إلى الفساد كثيرًا، وقال أنها محل خلاف بين الأئمة [١].

والشاطبي يزيد فيها قسمًا رابعًا، ويجعل القسم الأول قسمين: ذريعة تؤدي إلى الفساد قطعًا، وذريعة تؤدي إلى الفساد ظنًّا، وحُكِيَ الاتفاق على السد في القسم الأول، وقال: إن القسم الثاني يحتمل الخلاف والنظر. ثم رجّح السد فيه [٢].

وابن عبد السلام يجعل الأقسام ثلاثة - كما فعل القرافي - ذريعة تؤدي إلى الضرر قطعًا، وذريعة تؤدي إلى الضرر غالبًا، وذريعة تؤدي إلى الضرر نادرًا؛ لأنه لا يجوز الإقدام على القسمين الأوَّلَيْن، أما الأول فلأن الذريعة توصل قطعًا إلى الضرر، وأما الثاني فلأن الشارع أقام الظن مقام العلم في أكثر الأحوال. أما القسم الثالث، فيرى ابن عبد السلام موافقًا شيوخ المالكية، أن الذريعة فيه لا تسد؛ لأنه لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفاسد النادرة. والذي يهمنا في هذا المقام هو تأكيد أن الشافعية يسيرون في نفس الاتجاه الذي سار فيه المالكية بخصوص إعطاء الوسائل حكم المقاصد، وسد ذرائع الشر، وحسم طرق الفساد، فالأصل متفق عليه، والخلاف في التفريع والتطبيق.

٢ - قول ابن الرفعة في اعتبار سد الذرائع في مذهب الشافعي:

اعتمد ابن الرفعة على نص الشافعي في الأم [٣] في القول بجواز اعتبار سد الذرائع في مذهب الشافعي. وذلك في سياق منازعته قول بعض أصحاب مذهب الشافعي في مسألة العينة ومسألة شراء ما باع بأقل مما باع من الجزم بالجواز.

فقال ابن الرفعة: « إنه قد ينازع في ذلك قول بعض الأصحاب أن الشخص إذا باع في مرض موته شقصًا من دار بدون ثمن مثله ولوارثه فيه شفعة أن الوارث لا يأخذ بالشفعة؛ سدًّا لذريعة التبرع عليه. وكذا قول الأصحاب: أن الولي إذا باع

---

(١) الفروق (٢/٥٩، ٦٠). (٢) الموافقات (٣/٥٤ - ٧٧).

(٣) قول الشافعي: « أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى ». قال: « فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام ». كما سبق نصه بالكامل في الأم (٤/٤٩).

على اليتيم شقصًا له شفعة لا يأخذه بالشفعة ».

وقال هنا: أنه ذكر في كتاب إحياء الموات من كلام الشافعي في منع الماء ليمنع به الكلأ، ما يقتضى إثبات قولين له في سد الذرائع (١).

ثم قال: « **الذريعة ثلاثة أقسام:**

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام، فهو حرام عندنا وعند المالكية.

والثاني: ما يقطعُ بأنها لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل، فكان من الاحتياط سد الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها توصل إلى الحرام، فالغالب منها الموصل إليه.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب تتفاوت بالقوة والضعف، ويختلف الترجيح عند المالكية بسبب تفاوتها » (٢).

والمسائل الفقهية التي قالها ابن الرفعة بسد الذريعة فيها إنما هي من القسم الثالث. ولهذا قال ابن السبكي: « وأما القسم الثالث فلعله الذي حاول ابن الرفعة تخريج قول فيه بما ذكره عن النص » (٣).

٣ - قول تقي الدين السبكي في اعتبار الذرائع التي تضمنها كلام الشافعي:

إذا كان ابن الرفعة يجد في كلام الشافعي متعلقًا قويًا لإثبات قول سد الذرائع، فإن تقي الدين السبكي لم يجد في كلام الشافعي متعلقًا بتلك القوة لإثبات قول سد الذرائع، ولكنه يصرح بأن الذرائع التي تضمنها كلام الشافعي لا نزاع في اعتبارها.

وهذا في سياق مناقشة كلام ابن الرفعة، وبعد تأمله نص الشافعي في الذرائع قال: « هذا كلام الشافعي رحمه الله بلفظه، وقد تأملته فلم أجد فيه متعلّقًا قويًا لإثبات قول سد الذرائع، بل لأن الذريعة تعطى حكم الشيء المتوصل بها إليه، وذلك إذا كانت

---

(١) تكملة المجموع شرح المهذب، للسبكي (١٠/١٢٩).

(٢) الأشباه والنظائر، لابن السبكي (١/١٢٠)، البحر المحيط (٤/٣٨٣)، إرشاد الفحول (ص ٨٠٩). ينسب الزركشي والشوكاني هذا التقسيم إلى ابن الرفعة، بينما ابن السبكي ينسبه إلى والده ولم يصرح. ولعل هذا التقسيم ليس من وضع ابن الرفعة ولا السبكي، وإنما هو تقسيم القرافي؛ لأن ابن السبكي إنما ينقل من والده بالمعنى، وهذا الأخير لم يذكر إلا تقسيم القرافي ثم يعلق عليه. انظر: تكملة المجموع شرح المهذب، للسبكي (١٠/١٢٩، ١٣٠).

(٣) الأشباه والنظائر، لابن السبكي (١/١٢٠).

مستلزمة له، كمنع الماء، فإنه مستلزم لمنع الكلأ، ومنع الكلإ حرام، ووسيلة الحرام حرام. والذريعة هي الوسيلة.

فهذا القسم وهو ما كان من الوسائل مستلزمًا لا نزاع فيه، والعقد الأول ليس مستلزمًا للعقد الثاني؛ لأنه قد لا يسمح له المشتري بالبيع أو ببذولهما أو بمنع مانع آخر، فكل عقد منفصل عن الآخر لا تلازم بينهما.

فسد الذرائع الذى هو محل الخلاف بيننا وبين المالكية أمر زائد على مطلق الذرائع، وليس في لفظ الشافعي تعرض لهما، والذرائع التى تضمنها كلام لفظه لا نزاع في اعتبارها »[١].

ولو أن السبكي يرفض استعمال مصطلح سد الذرائع في المذهب الشافعي فإنه لا يرفض قاعدة الذرائع رفضًا كليًا، بل وضع لها قيودًا وشروطًا؛ لأنها بعد تتبعه لفروعها الفقهية ظهر له أنها تضطرب اضطرابًا شديدًا وتختلف مع مقاصدها بحسب قوة المصالح والمفاسد وضعفها وانغمار الوسيلة فيها وظهورها، فلا يمكن دعوى كلية باعتبارها ولا بإلغائها.

لهذا نجده يقول بعد أن ذكر تقسيم القرافي للذريعة: « فالذرائع هي الوسائل، وهى مضطربة اضطرابًا شديدًا، قد تكون واجبة، وقد تكون حرامًا، وقد تكون مكروهة، ومندوبة، ومباحة. وتختلف أيضًا مع مقاصدها بحسب قوة المصالح والمفاسد وضعفها وانغمار الوسيلة فيها وظهورها، فلا يمكن دعوى كلية باعتبارها ولا بإلغائها. ومن تتبع فروعها الفقهية ظهر له هذا.

ويكفي الإجماع على المراتب الثلاثة المذكورة في كلام القرافي، فإنه يدل على أن الذريعة من حيث هي غير كافية في الاعتبار؛ إذ لو كانت كذلك لاعتبرت مطلقًا ولا بلغناه كذلك، بل لا بد معها من فضل خاص يقتضي اعتبارها وإلغاءها »[٢].

٤ – إشارة بدر الدين الزركشي إلى اعتبار سد الذرائع عند الإمام الشافعي.

بعد أن نقل ردود السبكي على ابن الرفعة في اعتبار سد الذرائع ذكر الزركشي

---

(١) تكملة المجموع شرح المهذب، للسبكي (١٠/١٢٩، ١٣٠).

(٢) المرجع السابق (١٠/١٣٠).

مسائل فقهية للإمام الشافعي تدل على اعتبار سد الذرائع، فقال: « قلت: ونص الشافعي رحمه الله تعالى في البويطي على كراهية التجميع بالصلاة في مسجد قد صليت فيه تلك الصلاة إذا كان له إمام راتب. قال: وإنما كرهته لئلا يعمد قوم لا يرضون إمامًا فيصلون بإمام غيره. انتهى. وقال في الأم [١]: في منع قرض الجارية التي يحل للمستقرض وطؤها. وتجويز ذلك يفضي إلى أن يصير ذريعة أن يطأها وهو يملك ردها. قال المحاملي: يعني أنه يستبيح بالقرض وطء الجارية، ثم يردها على المقرض فيستبيح الوطء من غير عوض. قيل: وفيه منع الذرائع » [٢].

وهذا النص يدل على أن الزركشي يقر بوجود المسائل التي يسد فيها الشافعي الذرائع، وإن أبى السبكي أن يسميها سد الذرائع.

وإذا تتبعنا الفروع الفقهية عند الإمام الشافعي نجدها تتماشى مع قاعدة سد الذرائع إذا تحقق عنده مناط التذرع فيها كما سيأتي سرد أمثلتها. وبهذه الفروع الفقهية نرجح القول باعتبار سد الذرائع عند الإمام الشافعي.

* * *
* *
*

(١) انظر: الأم (٣/١٦٣).

(٢) البحر المحيط (٤/٣٨٣).

المبحث الثاني

الدفاع عن الإمام الشافعي في القول بسد الذرائع

وفي هذا المبحث نعرض أولًا رأي ابن القيم الذي قرره في كتابه إعلام الموقعين. ومضمون هذا الرأي أن الشافعي لا يسد الذرائع إلى المفاسد، ولا يعطي الوسائل حكم المقاصد. وثانيًا: رأي القرافي المالكي. ومؤداه أن الشافعي يسد بعض الذرائع دون البعض الآخر، فلا يطبق القاعدة على وجه العموم. وثالثًا: رأي الشاطبي الذي وإن قرر أن الشافعي يأخذ بقاعدة سد الذرائع مطلقة عامة، إلا أنه يرى أن الشافعي لم يأخذ بقاعدة الذرائع في بيوع الآجال؛ لوجود الدليل المعارض الراجح على إعمال القاعدة في هذه البيوع.

أولاً: رأي ابن القيم:

يرى ابن القيم أن هناك تلازمًا بين اعتبار المقاصد والنيات في العقود والتصرفات، وبين قاعدة سد الذرائع والشرط المتقدم، ومعنى هذا أنَّ من يقول بتأثير القصد الفاسد، والباعث غير المشروع في العقد أو التصرف بالبطلان، يقول بقاعدة سد الذرائع، وبطلان العقد بالشرط المتقدم الذي لم يذكر في صلب العقد. وعلى العكس فإن من يرى أن النية الفاسدة والقصد المحرم لا يبطل العقد قضاءً، وإن حرم ديانةً، لا يسد الذرائع، ولا يعطي الوسائل حكم المقاصد، ولا يرى أن الشرط المتقدم يبطل العقد ولو كان بحيث لو قارنه وذكر في صلبه لأبطله. وإليك عبارة ابن القيم في هذا الخصوص:

يقول رحمه الله عند مناقشة قول الشافعي رضي الله عنه: « ولا تفسد العقود بأن يقال هذه ذريعة وهذه نية سوء... »[1]: « فإشارة منه إلى قاعدتين إحداهما: أن لا اعتبار بالذرائع ولا يراعى سدها، والثانية: أن القصود غير معتبرة في العقود، والقاعدة المتقدمة أن الشرط المتقدم لا يؤثر، وإنما التأثير للشرط الواقع في صلب العقد، وهذه القواعد

(١) وفي الأم (٢٩٧/٧) بلفظ: « ولا نفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية سوء ».

متلازمة؛ فمن سد الذرائع اعتبر المقاصد وقال: يؤثر الشرط متقدمًا ومقارنًا، ومن لم يسد الذرائع لم يعتبر المقاصد ولا الشروط المتقدمة، ولا يمكن إبطال واحدة منها إلا بإبطال جميعها » [(١)].

فأنت تراه يربط بين قاعدة سد الذرائع، وأثر القصد، والشرط المتقدم في العقد، وأنه لا يمكن إبطال قاعدة من هذه القواعد الثلاث إلا بإبطال جميعها، وأنه إذا بطلت واحدة منها فقد بطل جميعها؛ ولذلك أقام ابن القيم الأدلة على قاعدة سد الذرائع؛ لتقوم له الحجة على الشافعي في تأثير القصد الفاسد والنية المحرمة، والشرط الباطل المتقدم في بطلان العقود والتصرفات، ما دامت هذه القواعد متلازمة تبطل جميعها بإبطال واحدة منها. **وما قاله ابن القيم ليس بصحيح للأسباب الآتية:**

- أن هذا التلازم وإن كان صحيحًا فيما يتعلق بأصحاب النظرية الذاتية من المالكية والحنابلة فإنه ليس صحيحًا في حق أصحاب النظرية الموضوعية من الشافعية والحنفية، فأصحاب النظرية الأولى يقررون أن القصد المحرم والباعث غير المشروع يبطل التصرف قضاء، إذا ثبت ذلك القصد وظهر هذا الباعث بطريق من طرق الإثبات الشرعية، وهذا هو تأثير المقاصد والنيات، والشروط المتقدمة في العقد عندهم.

- وفوق ذلك فإنهم يقولون: إن العقد إذا كان ذريعة لأن يقصد به المحرم، ومظنة للباعث غير المشروع فإنه يبطل، ولو لم يثبت القصد الفاسد أو الباعث غير المشروع، بل ولو أثبت العاقدان أنهما إنما قصدا ما يجوز قصدًا من المصالح الشرعية، فبيوع الآجال مظنة لأن يكون العاقدان قد قصدا بها الربا المحرم؛ ولذلك يحكم هذا الفريق من الفقهاء ببطلان هذه العقود، اعتمادًا على كثرة قصد الناس بها إلى الربا المحرم، ولو لم يقصد العاقدان بها سوى مصالح البيع التي من أجلها شرع.

- وهنا نجد التلازم بين قاعدة سد الذرائع، وقاعدة تأثير المقاصد والنيات في العقود كما يقرر ابن القيم؛ إذ القصد والباعث لما كان مبطلًا للعقد قضاءً، كانت الذريعة إلى هذا القصد باطلةً قضاءً. أو بعبارة أخرى: لما كان بيع العينة ذريعة لأن يقصد به الربا وكان قصد الربا بالعقد مبطلًا له، كان بيع العينة باطلًا.

---

(١) إعلام الموقعين (٣/١٣٤).

- وأما أصحاب النظرية الظاهرية من الشافعية والحنفية فإنهم يقررون أن النية المحرمة والباعث غير المشروع على العقد أو التصرف لا يبطل ذلك العقد أو التصرف، وإن قامت الأدلة عليه، ما دام ذلك القصد لم يذكر في صلب العقد، ولم يصرح به العاقدان وقت انعقاده. وهنا تفترق النظرية الظاهرية عن النظرية الذاتية.

- وإذا كان القصد الفاسد والباعث المحرم لا يبطل العقد أو التصرف عند أصحاب هذه النظرية فإن ما كان ذريعة إلى هذا القصد أو مظنة لذلك الباعث لا يبطل من باب أولى، وهذا وإن كان يخالف فيه أصحاب النظرية الظاهرية أصحاب النظرية الذاتية أيضًا، إلا أنه تطبيق منهم لقاعدة سد الذرائع أيضًا؛ لأن هذه القاعدة تعني إعطاء الوسيلة والمظنة حكم المظنون، والقصد الحرام ليس مبطلًا للتصرف عند أصحاب هذه النظرية حتى تجعل مظنته والوسيلة إليه باطلة، وظهر عدم اعتبار هذه المدرسة لقاعدة تأثير المقاصد والنيات في العقود، مع أخذها لقاعدة سد الذرائع، وبطل ادعاءُ ابن القيم التلازمَ بين القواعد الثلاث.

- وفوق ذلك فإن أصحاب النظرية الموضوعية يأخذون بقاعدة الذرائع في غير بيوع الآجال كما سنرى؛ إذ نطاق هذه القاعدة ليس هو العقود فقط، بل تدخل في غير العقود كما يظهر من كلام ابن القيم نفسه، فلقد ذكر تسعة وتسعين دليلًا على اعتبار قاعدة الذرائع، وفيها أربعة أدلة تختص بالعقود، بل إن الأحناف يطبقون قاعدة الذرائع على بعض العقود أيضًا كما في بيع العينة.

- كما أن الشافعي قد نص على أنه يأخذ بقاعدة سد الذرائع، ولا أدري كيف غفل ابن القيم عن هذا النص مع غزارة علمه وسعة اطلاعه. ولقد سبق أن نقلنا لك نص الشافعي في الأخذ بقاعدة سَدّ الذرائع، وابن القيم اجتهد في التعرف على مذهب الشافعي في الذرائع من بعض الفروع وظواهر النصوص، ومن القواعد المقررة أنه لا اجتهاد مع النص. وإذا كان الشافعي لم يبطل بيوع الآجال وكل تصرف كان الباعث عليه حرامًا، والقصد منه غير مشروع، فإنه قد أكد أنه لم يأخذ بها؛ لأن مناطها غير متحقق في هذه العقود؛ لأن الشافعي قد قامت عنده الأدلة على أن القصد الباطل لا يبطل العقد ما لم يذكر في صلبه، وبناء على ذلك فإن العقد الذي

يظن أنه قد قصد به المحرم لا يبطل ما دام القصد نفسه إذا ثبت لا يبطل العقد.
واسمع إليه يقول (١):

« ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل، كان أن يكون اليقين في البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يرد به من الظن، ألا ترى أن رجلًا لو اشترى سيفًا ونوى بشرائه أن يقتل به، كان الشراء حلالًا، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع ».

ويقول (٢): « فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام (٣) على أن العقود، إنما يثبت بالظاهر عقدها ولا يفسدها نية المتعاقدين، كانت العقود إذا عُقدت في الظاهر صحيحة أولى أن لا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها، ثم سيما إذا كان توهمًا ضعيفًا ».

ويقول (٤): « قال الشافعي: وإذا لم يفسد على المتبايعين نيتهما أو كلاهما فكيف أفسدت عليهما، بأن أزكنت (٥) عليهما أنهما نويا، أو أحدهما شيئًا والعقد صحيح فأفسدت العقد الصحيح بأزكانك أنه نوى فيه ما لو شرط في البيع أو في النكاح فسد ».

فأنت ترى أن الشافعي لم يبطل بيوع الآجال وما ذكر معها؛ لعدم تحقق مناط قاعدة سد الذرائع فيها؛ لأنه إذا كان الأخذ بالقاعدة يعني أن للوسيلة حكم المقصد، وللمظنة حكم المظنون، فإن هذه القاعدة لا يؤدي تطبيقها على هذه البيوع إلى إبطالها؛ ذلك أن هذه البيوع مظنة لأن يقصد بها المحرَّم، والقصد المحرم لو ثبت لما أبطل العقد، فكيف تُبطل مظنته؟ ولا يؤخذ من عدم إبطال الشافعي لهذه العقود أنه يرد قاعدة سد الذرائع مطلقًا ولا يعطي للوسيلة حكم القصد، كما صرح به ابن القيم، بل كل ما فيه أن قاعدة الذرائع لم تطبق على هذه العقود؛ لعدم تحقق مناطها فيها عند الشافعي، فإذا ما تحقق مناط القاعدة في غيرها أخذ الشافعي بها كما

---

(١) الأم (٢٩٧/٧، ٢٩٨).
(٢) المصدر السابق (٢٩٨/٧).
(٣) أي باستقراء أحكام الشرع، وهذا يدل على أن منهج الاستقراء من أهم المناهج في الاستدلال عند الإمام الشافعي رحمه الله.
(٤) المصدر السابق (١١٥/٤).
(٥) زكن كفرح، وأزكنه علمه وفهمه وتفرسه وظنه. انظر: القاموس المحيط: مادة زكن.

صرح بذلك وقال: « إن الذرائع إلى الحرام والحلال في معنى الحلال والحرام ».

وإذا ثبت بطلان دعوى ابن القيم التلازم بين هذه القواعد الثلاث، وما ترتب عليها من أن الشافعي لا يسد الذرائع، لأنه لا يرى أن للقصد المحرم والنية الفاسدة دخلًا في إبطال العقود، فإن الأدلة التي أقامها ابن القيم على بطلان الذرائع لا معنى لها في مقام الاحتجاج على الشافعي في دعواه عدم تأثير القصد على العقد قضاءً؛ ذلك أن الشافعي يأخذ بالذرائع، وأدلة ابن القيم أدلة الشافعي نفسه، غير أن الأخذ بهذه القاعدة لا يلزم منه ضرورةً القولُ بأن للقصد الباطل تأثيرًا في إبطال العقود والتصرفات، كما سبق إثباته من عدم التلازم بين القاعدتين عند أصحاب النظرية الظاهرية، فالذرائع تعني إعطاء الوسيلة حكم المقصد، والشافعي يسلم بذلك، ولكنه يقول في بيوع الآجال أن العقد مظنة لأنْ يقصد به المحرم، وقصد المحرم حرام ولكنه لا يبطل العقد، فأعطى الوسيلة حكم المقصد، ولكن حكم الأخير هنا هو الحرمة لا البطلان قضاءً.

ثانيًا: رأي القرافي:

رأينا أن القرافي المالكي يقسم الذرائع أقسامًا ثلاثة: قسم أجمعت الأمة على سده، وقسم أجمعت على عدم سده، وقسم يقول مالك بسده، ويخالفه فيه الشافعي، وقد مثل لهذا القسم ببيوع الآجال وغيرها من المسائل، ثم قال: « فنحن قلنا بسد هذه الذرائع ولم يقل بها الشافعي » (١).

فظاهر كلام القرافي يفيد أن الشافعي لا يطرد قاعدة سد الذرائع، بل يأخذ بها في بعض الفروع ويترك الأخذ بها في البعض الآخر، ومما ترك فيه الأخذ بها بيوع الآجال.

والأساس الذي اعتمد عليه القرافي فيما توصل إليه من أن الشافعي يأخذ بقاعدة سد الذرائع في بعض الفروع دون بعض، أنه رَحِمَهُ اللهُ درس فقه الشافعي، فرأى أن هناك فروعًا أخذ فيها الشافعي بقاعدة سد الذرائع كما أخذ بها فيها غيره، ثم وجد للشافعي رَحِمَهُ اللهُ بعض النصوص التي تدل بمظاهرها على أنه لا يأخذ بقاعدة سد

(١) الفروق (٢/٦٠).

الذرائع فيها، فقال ما قال من أن الشافعي يأخذ بالقاعدة في بعض الحالات دون بعض، ولم يبين لنا ضابط ذلك، وإن ضرب بعض الأمثلة لفروع لا يسد الشافعي فيها الذرائع.

ويحسن بنا أن نذكر بعض النصوص التي فهم القرافي منها أن الشافعي لم يأخذ بقاعدة سَدّ الذرائع في بيوع الآجال، ثم نبين أن هذه النصوص لا تفيد في دعوى القرافي عدم اعتبار قاعدة سد الذرائع في هذه الفروع، وإن أقصى ما تفيده أن الشافعي لم يبطل بيوع الآجال؛ لأن إعمال قاعدة سد الذرائع يؤدي إلى ذلك.

النص الأول:

يقول الشافعي في الأم [1]: « وهذا يدل على أنه لا يفسد عقد أبدًا إلا بالعقد نفسه، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم، ولا بالأغلب. وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقول: هذه ذريعة، وهذه نية سوء. ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أن يكون اليقين في البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يرد به من الظن.

ألا ترى أن رجلًا لو اشترى سيفًا ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالًا، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع، قال: وكذلك لو باع البائع سيفًا من رجل يراه أنه يقتل به رجلًا، كان هذا هكذا، وكذلك لو اشترى فرسًا وهو يراها عَقوقًا فقال هو: واللّٰه ما اشتريتها بمائة إلا لعقاقها، وما تسوى لولا العقاق خمسين. وقال البائع: ما أردت فيها العقاق. لم يفسد البيع بهذه النية إذا إنعقدت صفقة البيع على الفرس، ولم يشترط فيها العقاق، ولو اشترط فيها العَقاق فَسَدَ البيع؛ لأنه بيع ما لا يدرى: أيكون، أو لا يكون.

ألا ترى لو أن رجلًا شريفًا نكح دنيّة أعجمية، أو شريفة نكحت دنيًا أعجميًا، فتصادقا في الوجهين على أن لم ينو واحد منهما أن يثبتا على النكاح أكثر من ليلة، لم يحرم النكاح بهذه النية؛ لأن ظاهر عقدته كانت صحيحة، إن شاء الزوج حبسها، وإن شاء طلقها. فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما

---

(١) الأم (٢٩٧/٧).

يثبت بظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين، كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها، ثم سيما إذا كان توهمًا ضعيفًا. واللَّه تعالى أعلم ».

فظاهر هذا النص يفيد أن الشافعي لا يأخذ بقاعدة سد الذرائع في نطاق العقود، وقد فهم القرافي منها ذلك، والواقع أن عدم إبطال العقود التي تعد مظنة لأن يقصد بها الحرام، يعد تطبيقًا لقاعدة سد الذرائع وليس تركًا لها، كما سبق غير مرة؛ وذلك لأن الشافعي يعطي الوسيلة حكم المتوسل إليه، وغاية الأمر في هذه العقود أن يقصد بها المحرم، وقصد المحرم حرام، ولا يبطل العقد، فلتكن هذه العقود حرامًا ولا تبطل إعطاء للوسيلة والمظنة حكم المظنون بدون زيادة عليه؛ إذ لا يعقل أن يقرر الشافعي أن قصد المفسدة بالعقد لا يبطله ما دام لم يذكر في صلب العقد، ثم يقرر أن ما كان ذريعة ومظنة لهذا القصد يبطل. ويبقى الخلاف بين الشافعي والمالكية في حكم ثبوت القصد المحرم أو النية الباطلة، والشافعي لا يبطل العقد بذلك بخلاف المالكية ومن نهج نهجهم.

النص الثاني:

يقول الشافعي - رحمه اللَّه تعالى - في الأم [1]: « أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحًا في الظاهر لم أبطله بتهمة، ولا بعادة بين المتابعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع، وكما أكره للرجل لأن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه يقتل به ظلمًا؛ لأنه قد لا يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه يعصره خمرًا، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالًا، وقد يمكن ألا يجعله خمرًا أبدًا، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحدًا أبدًا، وكما أفسد نكاح المتعة، ولو نكح رجل امرأة عقدًا صحيحًا وهو ينوي ألا يمسكها إلا يومًا أو أقل أو أكثر لم أفسد النكاح، إنما أفسده أبدًا بالعقد الفاسد ».

---

(١) الأم (٣/٧٤).

ففي هذا النص أيضًا يؤكد الشافعي مذهبه وهو أن القصد إلى المفاسد في العقد لا يبطل العقد نفسه، ما دام لمْ يذكر في صلبه، وإن كان قاصد المفسدة آثمًا، إنما يحاسبه على هذه النية الباطلة، والقصد غير المشروع من يعلم السر وأخفى، ونحن نحكم بما ظهر لنا من عبارة العاقدين، فما دام العقد قد اكتملت أركانه وتوافرت شروطه ولم يذكر فيه الشرط الباطل، فإنه عقد صحيح، وما دام القصد لا يبطل العقد فما كان مظنة وذريعة له لا يبطل من باب أولى.

ولقد طبق الشافعي ذلك على بيوع الآجال فقال [(١)]: « قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ومن باع سلعة من السلع إلى أجل من الآجال، وقبضها المشتري، فلا بأس أن يبيعها الذي اشتراها بأقل من الثمن أو أكثر، ودين ونقد؛ لأنها بيعة غير البيعة الأولى. وقد قال بعض الناس لا يشتريها البائع بأقل من الثمن ».

« وإن اشترى الرجل طعامًا إلى أجل فقبضه، فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه ومن غيره بنقد وإلى أجل، وسواء في هذا الْمُعَيَّنَيْنِ (الذريعة) وغير الْمُعَيَّنَيْنِ... وسواء كان هذا عن عادة اعتادها أو غير عادة، وسواء أحدث هذا في أول بيعة تبايعاها به، أو بعد مائة بيعة، ليس للعادة التي اعتادها معنًى يحل شيئًا ولا يحرمه... وليس تفسد البيوع أبدًا ولا النكاح ولا شيء أبدًا إلا بالعقد، فإذا عقد عقدًا صحيحًا لم يفسده شيء تقدمه ولا تأخر عنه، كما إذا عقد عقدًا فاسدًا لم يصلحه شيء تقدمه ولا تأخر عنه إلا بتجديد عقد صحيح ».

والخلاصة: أن كل ما قرره الشافعي في بيوع الآجال وغيرها لا يدل إلا على أن القصد الحرام بالعقد لا يبطله، فمن باب أولى إذا كان العقد ذريعة لأن يقصد به المحرم لا يبطل، وأن ذلك تطبيق لقاعدة الذرائع وليس تركًا لها.

ويحسن بنا أن نذكر الدليل النقلي الذي استدل به القرافي في إبطال بيوع الآجال. قال القرافي [(٢)]: « من أدل محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة: « إني بعت منه عبدًا بثمانمائة إلى العطاء واشتريته منه نقدًا بستِّمائة ». فقالت عائشة: « بئسما اشتريت، وأخبري زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول اللَّه ﷺ إلا أن يتوب. قالت المرأة لعائشة: أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل. فقالت:

---

(١) الأم (٣/٣٨).

(٢) انظر: الفروق (٣/٤٣٧، ٤٣٨).

﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] » [١].

قال أبو الوليد ابن رشد: « وهذه المبايعة كانت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق، فيُخرّج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده، مع القول بتحريم هذه الذرائع، ولعل زيدًا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده » [٢].

قال الزركشي: « وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها، واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالإجماع، ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم، ثم إنها إنما أنكرت ذلك لفساد التعيين، فإن الأول فاسد لجهالة الأجل، فإن وقت العطاء غير معلوم، والثاني بناء على الأول فيكون فاسدًا » [٣].

ثالثًا: رأي الشاطبي:

يرى الشاطبي أن قاعدة سد الذرائع من القواعد القطعية التي أجمع الأئمة على الأخذ بها، واعتبارها في التفريع وتشريع الأحكام، وأن الشافعي ﷺ لم يشذ عن الأئمة الذين اعتمدوا هذه القاعدة وبنوا عليها كثيرًا من الأحكام [٤] فيقول: « وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع ».

ويقول [٥]: « وأيضًا فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يهتم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو وهو دال على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة سد الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر ».

ويقول [٦]: « الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة، بحيث أعطيت في

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في باب الرجل يبيع السلعة ثم يريد اشتراءها، بعد (١٤٨١٢)، والدارقطني في سننه في كتاب البيوع (٥٢/٣)، وقال: أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتج بهما والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب البيوع باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل (٣٣٠/٥). وقال بن الجوزي: هذا إسناد جيد، وإن كان الشافعي قال: لا يثبت مثله عن عائشة، وكذلك الدارقطني قال في لعالية: هي مجهولة، لا يحتج بها، فيه نظر، فقد خالفه غيره. انظر: نصب الراية (١٦/٤).

(٢) إرشاد الفحول (ص ٨٠٨).

(٣) البحر المحيط (٣٨٤/٤).

(٤) الموافقات (٢٦٣/٣).

(٥) المرجع السابق (١٨٥/٥).

(٦) المرجع السابق (٦٧/٤).

الشريعة معنى السد مطلقًا عامًّا.. أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلامًا بعدم وجوبها، وليس في ذلك نص صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفًا ».

ونحن نوافق الشاطبي في أن الشافعي ﷺ قد تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ونضيف إلى الواقعة التي كانت مرشدًا له في الوصول إلى هذه النتيجة « وهي ترك الشافعي الأضحية إعلامًا بعدم وجوبها » كلام الشافعي الذي نص عليه في الأم، في باب إحياء الموات، وهو نص صريح في أخذ الشافعي بهذه القاعدة وتطبيقها على وجه الإطلاق والعموم. يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « إن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل اللَّه لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم اللَّه تعالى... فإن كان هذا هكذا ففى هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام »[(١)].

ولكننا نخالف الشاطبي في دعواه أن الشافعي لم يأخذ بقاعدة سد الذرائع في بيوع الآجال، لدليل رجح لديه العدول عن هذه القاعدة، ونرى أن تطبيق القاعدة على بيوع الآجال يؤدي إلى صحة هذه البيوع قضاءً، وإن حرمت ديانةً، ودليلنا ما سبق غير مرة، من أن قاعدة سد الذرائع تعني إعطاء المظنة حكم المظنون، وإذا كان حكم القصد الفاسد في العقود هو الحرمة دون البطلان عند الشافعي، فكل عقد كان مظنة لهذا القصد حرام وليس باطلًا، فآل الأمر إلى إعمال قاعدة سد الذرائع وليس إلى تركها.

ويؤكد هذا ما أشار إليه الشاطبي نفسه أن الدليل الذي اعتمده الشافعي في ترك العمل بقاعدة سد الذرائع هو اعتبار المآل، فقال: « ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي، فإنه اعتبر المآل أيضًا؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا؛ إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على

---

(١) الأم (٤/٤٩).

هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام؛ حيث يكون سببًا في سب الله؛ عملًا بمقتضى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وأشباه ذلك من المسائل التى اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها.

وأيضًا، فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يتّهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة سد الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر ».

وبقي علينا أن نعرف لماذا لا يبطل الشافعي العقد إذا نوى به العاقدان الحرام؟ لماذا يتمسك بالظاهر، ويحكم بصحة العقود التي اكتملت أركانها وتوافرت شروطها وإن كان الباعث عليها محرمًا، والقصد منها غير مشروع؟

ونترك المقام للشافعي نفسه، ليشرح رأيه والحجج التي يؤيده بها.

يقول ﷺ في الأم (١): « ولهذا كله نبطل حكم الأزكان في الذرائع في البيوع وغيرها من حكم الأزكان... وذلك أنه يزكن في الشيء الحلال فيحرمه ثم يأتي إلى ما هو أولى أن يحرمه منه إن كان له التحريم بالأزكان فلا يحرمه. فإن قال قائل: ومثل ماذا في البيوع؟ قيل: أرأيت رجلًا اشترى فرسًا على أنها عقوق؟ فإن قال: لا يجوز البيع؛ لأن ما في بطنها مغيب غير مضمون بصفة عليه، قيل له: وكذلك إذا اشتراها وما في بطنها بدينار. فإن قال: نعم. قيل: أرأيت إذا كان المتبايعان بصيرين فقالا هذه الفرس تساوي خمسة دنانير إن كانت غير عقوق، وعشرة إن كانت عقوقًا، فأنا آخذها منك بعشرة، ولولا أنها عندي عقوق لم أزدك على خمسة. وقلنا: لا تشترط معها عقوقًا لإفساد البيع؟ فإن قال: هذا البيع يجوز؛ لأن الصفقة وقعت على الفرس دون ما في بطنها، ونيتهما معًا وإظهارهما الزيادة لما في البطن لا يفسد

---

(١) الأم (١١٥/٤).

البيع إذا لم تعقد الصفقة على ما يفسد البيع، ولا أفسد البيع ههنا بالنية. قيل له إن شاء اللّه تعالى: وكذلك لا يحل نكاح المتعة ويفسخ. فإن قال: نعم. قيل له: وإن كان أعزب أو آهلًا؟ فإن قال: نعم. قيل: فإن أراد أن ينكح امرأة ونوى ألا يحبها إلا يومًا أو عشرًا، إنما أراد أن يقضي منها وَطرًا، وكذلك نَوَتْ هي منه، غير أنهما عقدا النكاح مطلقًا على غير شرط؟ فإن قال: هذا يحل. قيل له: ولم تفسده بالنية إذا كان العقد صحيحًا؟ فإن قال: نعم. قيل له إن شاء اللّه تعالى: فهل تجد في البيوع شيئًا من الذرائع أو في النكاح شيئًا من الذرائع تفسد به بيعًا أو نكاحًا أولى أن تفسد به البيع من شراء الفرس العقوق على ما وصفت وكل ذات حمل سواها والنكاح على ما وصفت؟ فإذا لم تفسد بيعًا ولا نكاحًا بنية يتصادق عليها المتبايعان والمتناكحان أيما كانت نيتهما ظاهرة قبل العقد ومعه وبعده، وقلت: لا أفسد واحدًا منهما؛ لأن عقد البيع وعقد النكاح وقع على صحة، والنية لا تصنع شيئًا وليس معها كلام. فالنية إذا لم يكن معها كلام أولى أن لا تصنع شيئًا يفسد به بيع ولا نكاح، وإذا لم يفسد على المتبايعين نيتهما أو كلاهما فكيف أفسدت عليهما بأن أزكنت عليهما أنهما نويا أو أحدهما شيئًا والعقد صحيح، فأفسدت العقد الصحيح بإزكانك أنه نوى فيه ما لو شرط في البيع أو في النكاح فسد؟ ».

ويقول ﷺ(١): « فإذا كان السبب ظاهرًا متعينًا لمسببه، لم يكن للنية الباطنة أثر في تغيير حكمه، ويوضحه أن النية لا تؤثر في اقتضاء الأسباب الحسية والعقلية المستلزمة لمسبباتها، ولا تؤثر النية في تغييرها ».

ويقول (٢): « فالقصد لا يقدح في اقتضاء السبب لحكمه؛ لأنه خارج عما يتم به العقد، ولهذا لو اشترى سلاحًا وفي نيته أن يقتل به معصومًا، فكل ذلك لا أثر له في صحة البيع من جهة أنه منقطع عن الريب، فلا يخرج السبب عن اقتضاء حكمه، وقد ظهر بهذا الفرق بين هذا القصد، وبين الإكراه، فإن الرضا شرط في صحة العقد، والإكراه ينافي الرضا ».

---

(١) إعلام الموقعين (١٩٨/٣) نقلًا عن الشافعي.

(٢) المرجع السابق (١٩٨/٣).

ويقول [١]: « ثم قواعد الفقه وأدلته لا تحرم مثل ذلك، فإن هذه العقود التي لم يشترط المحرم في صلبها عقود صدرت من أهلها، في محلها، مقرونة بشروطها، فيجب الحكم بصحتها؛ لأن السبب هو الإيجاب والقبول، وهما تامان، وأهلية التعاقد لا نزاع فيها، ومحلية العقد قابلة، فلم يبق إلا القصد المقرون بالعقد، ولا تأثير له في بطلان الأسباب الظاهرة ».

ويقول [٢]: « قال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: وإذا كانت لرجل ماشية من إبل فبادل بها إلى بقر أو إبل بصنف من هذا صنفًا غيره، أو بادل معزى ببقر أو إبلًا ببقر أو باعها بمال عرض أو نقد فكل هذا سواء، فإن كانت مبادلته بها قبل الحول فلا زكاة عليه في الأولى ولا الثانية حتى يحول على الثانية الحول من يوم ملكها، وكذلك إن بادل بالتي ملك آخر قبل الحول إلى ماشية أخرى لم يكن عليه فيها زكاة. وأكره هذا له إذا كان فرارًا من الصدقة، ولا يوجب الفرار الصدقة، إنما يوجبها الحول والملك » .

ويقول [٣]: « وأكره لمن خرجت منه (الصدقة) أن يشتريها من يد أهلها الذين قسمت عليهم، ولا أفسخ البيع إذا اشتروها منهم، وإن كرهت ذلك منهم ».

فهذه النصوص تبين وجهة نظر الشافعي في اعتماده في صحة العقود والتصرفات على الظاهر، وترك النيات والمقاصد لله عَزَّوَجَلَّ، ومن غير شك أن نظرية الشافعي وإن كانت تحقق الاستقرار في التعامل بين الناس، إلا أنها لا تقضي على البواعث المحرمة والمقاصد غير المشروعة، على أن أصحاب النظرية الذاتية وإن كانوا يجيزون لإبطال العقد إذا ثبت القصد المحرم، وظهر الباعث غير المشروع، فإنهم يحتاطون لاستقرار التعامل بين الناس باشتراط أن يكون القصد الباطل والباعث غير المشروع مشتركًا بين العاقدين، أو على الأقل أن يقوم هذا القصد بأحد العاقدين ويعلم به العاقد الآخر. وهذا كافٍ في استقرار التعامل بين الناس؛ حتى لا يفاجأ العاقد ببطلان عقد كان يعتقد صحته وسلامته من الأسباب المبطلة له.

* * *

---

(١) إعلام الموقعين (١٩٧/٣).
(٢) الأم (٢٤/٢).
(٣) المصدر السابق (٥٩/٢).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

نماذج من اعتبار قاعدة سد الذرائع عند الإمام الشافعي والشافعية

نعرض في هذا المبحث بعض المسائل الفقهية المراعية لقاعدة سد الذرائع عند الإمام الشافعي وعلماء الشافعية من بعده، فهم منعوا من الفعل المأذون فيه إذا كان ذريعة إلى مفسدة راجحة على مصلحته، وأذنوا في الفعل الذي هو ذريعة إلى المفسدة إذا رجحت مصلحته على تلك المفسدة، وأعطوا الوسيلة حكم الغاية والمقصد. **وإليك بعض هذه المسائل:**

١ - قال الشافعي: « فإذا كان القميص صفيقًا لا يشف عن لابسه صلى في القميص الواحد وزره، أو خله بشيء، أو ربطه؛ لئلا يتجافى القميص فيرى من الجيب عورته، أو يراها غيره » (١).

٢ - قال الشافعي: « ولو شهد شاهدان أو أكثر فلم يعرفوا بعدل أو جرحوا فلهم أن يفطروا، وأحب لهم أن يصلوا صلاة العيد لأنفسهم جماعة، وفرادى مستترين، ونهيتهم أن يصلوها ظاهرين، وإنما أمرتهم أن يصلوا مستترين ونهيتهم أن يصلوا ظاهرين لئلا ينكر عليهم، ويطمع أهل الفرقة في فراق عوام المسلمين. قال: وهكذا لو شهد واحد فلم يعدل لم يسعه إلا الفطر، ويخفي؛ فطره لئلا يسيء أحد الظن به، ويصلي العيد لنفسه، ثم يشهد بعد إن شاء العيد مع الجماعة فيكون نافلة خيرًا له » (٢).

٣ - قال الشافعي: « وإن قدم مسافرٌ في بعض اليوم وقد كان فيه مفطرًا وكانت امرأته حائضًا فطهرت فجامعها لم أر بأسًا، وكذلك إن أكلا أو شربا؛ وذلك أنهما غير صائمين. وقال بعض الناس: هما غير صائمين، ولا كفارة عليهما إن فعلا، وأكره ذلك؛ لأن الناس في المصر صيامٌ. قال الشافعي: إما أن يكونا صائمين فلا يجوز لهما أن يفعلا، أو يكونا غير صائمين، فإنما يحرم هذا على الصائم. قال الشافعي: ولو توقى

---

(١) الأم (١/ ٩٠).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٣٠).

ذلك لئلا يراه أحدٌ فيظن أنه أفطر في رمضان من غير علةٍ كان أحب إلي » [١].

٤ – قال الشافعي: « وأكره أن يبنى على القبر مسجدٌ، وأن يسوى أو يصلى عليه وهو غير مسوًّى أو يصلى إليه. قال: وإن صلى إليه أجزأه، وقد أساء. أخبرنا مالكٌ أن رسول الله ﷺ قال: « **قاتل الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، لا يبقى دينان بأرض العرب** » [٢]. قال: وأكره هذا للسنة، والآثار، وأنه كره والله تعالى أعلم أن يعظم أحدٌ من المسلمين؛ يعني يتخذ قبره مسجدًا، ولم تؤمن في ذلك الفتنة والضلال على من يأتي بعد، فَكُرِه والله أعلم لئلا يوطأ، فَكُرِهَ والله أعلم لأن مستودع الموتى من الأرض ليس بأنظف الأرض، وغيره من الأرض أنظف » [٣].

٥ – قال الشافعي: « ولو أن رجلًا نحر هديه فمنع المساكين دفعه إليهم أو نحره بناحيةٍ ولم يَخُلْ بين المساكين وبينه حتى يُنْتِنَ كان عليه أن يبدله، والنحر يوم النحر وأيام منًى كلها حتى تغيب الشمس من آخر أيامها، فإذا غابت الشمس فلا نحر إلا أن من كان عليه هديٌ واجبٌ نحره وأعطاه مساكين الحرم قضاءً، ويذبح في الليل والنهار. وإنما أَكْرَهُ ذبح الليل لئلا يخطئ رجلٌ في الذبح أو لا يوجد مساكين حاضرون، فأما إذا أصاب الذبح ووجد مساكين حاضرين فسواءٌ، وفي أي الحرم ذبحه ثم أبلغه مساكين الحرم أجزأه، وإن كان ذبحه إياه في غير موضع ناسٍ » [٤].

٦ – قال الشافعي: « وهذا عندي والله تعالى أعلم من الوجوه التي لم أكن أحسب أحدًا يغلط إلى مثلها، وقد (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها) [٥] لئلا تصيبها العاهة، فكيف لا ينهى عن بيع ما لم يخلق قط وما تأتي العاهة على شجره وعليه في أول خروجه، وهذا محرمٌ من مواضع، من هذا ومن بيع السنين ومن بيع ما لم يملك وتضمين صاحبه وغير وجهٍ، فكيف لا يحل مبتدأ بيع القثاء والخربز حتى يبدو صلاحهما كما لا يحل بيع الثمر حتى يبدو صلاحه وقد

---

(١) الأم (٢/١٠١).
(٢) متفق عليه.
(٣) المصدر السابق (١/٢٧٨).
(٤) المصدر السابق (٢/٢١٧).
(٥) حديث ابن عمر وهو متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة، باب من باع ثماره أو نخله أو أرضه أو زرعه. رقم الحديث (١٣٩١)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع. رقم الحديث (٢٨٢٧). وغيرهما .

ظهرا وَرُئِيًا، ويحل بيع ما لم ير منهما قط ولا يدرى يكون أم لا يكون، ولا إن كان كيف يكون؟ ولا كم ينبت؟ أيجوز أن يشتري ثمر النخل قد بدأ صلاحه ثلاث سنين فيكون له فإن كان لا يجوز إلا عند كل ثمرةٍ وبعد أن يبدو صلاحها لم يجز في القثاء والخربز إلا ذلك » (١).

٧ - قال الشافعي رحمه الله تعالى: « فإن قال: فهل من حجةٍ لمن ذهب إلى أن لا توضع الجائحة؟ قيل: نعم، فيما روي والله أعلم من نهي رسول الله ﷺ عن بيع الثمر حتى ينجو من العاهة (٢) ويبدو صلاحه، وما نهى عنه من قوله: « أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه » (٣) ولو كان مالك الثمرة لا يملك ثمن ما اجتيح من ثمرته ما كان لمنعه أن يبيعها معنًى إذا كان يحل بيعها طلعًا وبلحًا ويلقط ويقطع إلا أنه أمره ببيعها في الحين الذي الأغلب فيها أن تنجو من العاهة ؛لئلا يدخل المشتري في بيعٍ لم يغلب أن ينجو من العاهة، ولو لم يلزمه ثمن ما أصابته الجائحة فجاز البيع على أنه يلزمه على السلامة ما ضر ذلك البائع والمشتري » (٤).

٨ - قال الشافعي: « وأكره أن يرهن من الكافر العبد المسلم صغيرًا أو كبيرًا؛ لئلا يذل المسلم بكينونته عنده بسببٍ يتسلط عليه الكافر، ولئلا يطعم الكافرُ المسلمَ خنزيرًا أو يسقيه خمرًا، فإن فعل فرهنه منه لم أفسخ الرهن » (٥).

٩ - قال الشافعي: « وأكره رهن الأمة إلا أن توضع على يدي امرأةٍ ثقةٍ؛ لئلا يَغُبَّ عليها رجلٌ غير مالكها، ولا أفسخ رهنها إن رهنها، فإن كان للرجل الموضوعة على يديه أهلٌ أقررتها عندهم، وإن لم يكن عنده نساءٌ وسأل الراهن أن لا يخلو الذي هي

(١) الأم (٤٩/٣).

(٢) رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع في التجارات والسلم، رقم الحديث (٧٥٩)، وقال الزرقاني بإرساله وقال: « وصله ابن عبد البر من طريق خارجة بن عبد الله بن سليمان بن زيد بن ثابت عن أبي الرجال عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ نهي عن بيع الثمار حتى تنجو من العاهة ». شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (٣١٩٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهة، رقم الحديث (٢٠٤٨)، واللفظ عند مسلم: « بمَ تستحل مال أخيك »، أخرجه في صحيحه، كتاب المساقاة، باب وضع الجوَائح، رقم الحديث (٤٠٦٠).

(٤) المصدر السابق (٥٨/٣).

(٥) المصدر السابق (١٥٠/٣).

على يديه بها أقررتها رهنًا، ومنعت الرجل غير سيدها المغب عليها؛ لأن رسول الله ﷺ نهى أن يخلو الرجل بامرأةٍ (١) » (٢).

١٠ - قال الشافعي: « وإذا وقع النكاح ثم أمره الزوجان بكتمان النكاح والشاهدين فالنكاح جائزٌ. وأكره لهما السر؛ لئلا يرتاب بهما » (٣).

١١ - قال الشافعي: « وإذا قتل رجلٌ رجلًا فسأل أولياؤه أن يمكن من القاتل يضرب عنقه أمكن منه. وينبغي للإمام أن يتحفظ فيأمر من ينظر إلى سيفه، فإن كان صارمًا وإلا أمره أن يأخذ سيفًا صارمًا؛ لئلا يعذبه » (٤).

١٢ - قال الشافعي رحمه الله تعالى: « ولا يقضي القاضي وهو غضبان. أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عميرٍ عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: « **لا يقضي القاضي أو لا يحاكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان** » (٥).

قال الشافعي رحمه الله تعالى: « حديث رسول الله ﷺ يدل على أن لا يقضي الرجل وهو غضبان، وكان معقولًا في الغضب تغير العقل والفهم، فأي حالٍ جاءت عليه يعلم هو من نفسه تغير عقله أو فهمه امتنع من القضاء فيها، فإن كان إذا اشتكى أو جاع أو اهتم أو حزن أو بطر فرحًا تغير لذلك فهمه أو خلقه لم أحب له أن يقضي، وإن كان ذلك لا يغير عقله ولا فهمه ولا خلقه قضى، فأما النعاس فيغمر القلب شبيهًا بغمر الغشي فلا يقضي ناعسًا ولا مغمور القلب من همٍّ أو وجعٍ يغمر قلبه.

قال: وأكره للقاضي الشراء والبيع والنظر في النفقة على أهله وفي ضيعته؛ لأن هذا أشغل لفهمه من كثيرٍ من الغضب وجماع ما شغل فكره يكره له وهو في مجلس الحكم أكره له. ولو اشترى أو باع لم أنقض البيع ولا الشراء؛ لأنه ليس بمحرمٍ،

---

(١) استدلالًا بحديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: « لا يخلونَّ رجل بامرأةٍ إلا مع ذي محرم ». فقام رجلٌ فقال: يا رسول الله امرأتي خرجت حاجَّة واكتتبت في غزوة كذا وكذا. قال: « ارجع فحج مع امرأتك ». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيَّبة، رقم الحديث (٤٩٣٥)، واللفظ عند مسلم: « إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم.. الحديث ». أخرجه في صحيحه، كتاب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم الحديث (٢٣٩١).

(٢) الأم (٣/١٦٣).

(٣) المصدر السابق (٥/٢٢).

(٤) المصدر السابق (٦/٦٣).

(٥) رواه الشافعي في مسنده، رقم الحديث (١٣٢٧).

وإنما كره لئلا يشتغل فهمه » (١).

١٣ - نص الشافعي في البويطي على كراهية التجميع بالصلاة في مسجد قد صليت فيه تلك الصلاة إذا كان له إمام راتب. قال: « وإنما كرهته لئلا يعمد قوم لا يرضون إمامًا فيصلون بإمام غيره » (٢).

١٤ - لو أحاط الكفار بالمسلمين، ولا مقاومة بهم، جاز دفع المال إليهم (٣)، وكذا استنقاذ الأسرى منهم إذا لم يمكن بغيره؛ لأن مفسدة بقائهم في أيديهم واصطلامهم للمسلمين أعظم من بذل المال (٤).

وفي هذا المثال نجد أن الأصل في دفع المال إلى الكفار المنع؛ لما فيه من تقويتهم، ولكنه لما كان ذريعة إلى تحصيل أهم، أو دفع مفسدة أكبر جاز (٥).

١٥ - الكذب مفسدة محرمة، ومتى تضمن جلب مصلحة تزيد عليه جاز، كالكذب للإصلاح بين الناس، وعلى الزوجة لإصلاحها (٦).

ففي هذا المثال نجد أن الفعل غير مأذون فيه؛ لما فيه من المفسدة، ولكنه جاز لأنه يؤدي إلى تحصيل مصلحة أهم، أو دفع ضرر أشد، فكان داخلًا تحت قول الشافعي: الذريعة إلى الحلال تشبه معنى الحلال، فالإصلاح بين الناس حلال ومصلحة، فالكذب لما كان ذريعة إليها حل، وإن كان أصله المفسدة، ولكن لا عبرة بالمفسدة المرجوحة في مقابلة بالمصلحة الراجحة.

---

(١) الأم (٦/٢١٥). (٢) البحر المحيط (٤/٣٨٣).

(٣) إذا كان الأصل في دفع المال إلى الكفار المنع لما فيه من تقويتهم، فما بالنا نحن المسلمين في هذا الزمان نتساهل في بذل المال لشراء منتوجات الكفار مع العلم بأنهم يحاربون الإسلام بهذه الأموال؟!

(٤) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي (ص ٨٧).

(٥) وكذلك القرافي يذكر مثل هذه الفتوى فيقول: « قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به؛ بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حرامًا؛ حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك، ففي هذه الصورة كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور لرجحان ما يحصل من المصلحة على المفسدة ». الفروق (٢/٦٢).

(٦) الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٨).

١٦ - المبالغة في المضمضة والاستنشاق مسنونة، وتكره للصائم، وتخليل الشعر سنة في الطهارة، ويكره للمحرم (١).

فهنا الفعل مشروع، لما فيه من المصلحة، ولكنه لما كان ذريعة إلى مفسدة هي الإفطار أو إسقاط شعر المحرم، منع منه ولم يبق مسنونًا.

١٧ - الرُّخَصُ لا تناط بالمعاصي، فلا يستبيح العاصي بسفره شيئًا من رخص السفر من القصر، والجمع والفطر والمسح ثلاثًا والتنفل على الراحلة، وترك الجمعة، وأكل الميتة، وكذا التيمم على وجه (٢).

فهنا نجد أن الرخصة مشروعة في الأصل، ولكن لما كان القول بجواز الترخيص للعاصي ذريعة إلى مفسدة التمادي في المعصية منه للعاصي، فإذا علم العاصي بسفره أنه لا يستبيح شيئًا من الرخص إلا بالتوبة والإقلاع عن المعصية فإنه يسارع إليها، في حين أنه إذا علم أنه يترخص مع المعصية لم يسارع إلى التوبة منها.

ولقد فرّع القرافي هذه القاعدة على قاعدة سد الذرائع، ثم بَيَّنَّ وجه التفريع فقال: « لأن ترتيب الترخيص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها » (٣). ولكنه فرق بين كون المعاصي أسبابًا للرخص، وبين مقارنة المعاصي لأسباب الرخص وجعل الأولى من الذرائع دون الثانية مخالفًا بذلك الشافعية.

١٨ - ما حرم أخذه حرم إعطاؤه كالربا ومهر البغي والرشوة، وأجرة النائحة والزامر، ويُستثنى من ذلك صور منها: الرشوة للحاكم ليصل إلى حقه، وفك الأسير، وإعطاء شيء لمن يخاف هجوه، ولو خاف الوصي أن يستولي غاصب على المال، فله أن يؤدي شيئًا ليخلصه، وللقاضي بذل المال على التولية، ويحرم على السلطان أخذه (٤).

فهذه القاعدة تفريع على قاعدة سد الذرائع، حيث كان الأخذ مفسدة محرمة وكان الإعطاء ذريعة إلى هذه المفسدة المحرمة فحرم، فدخل تحت قول الشافعي: ما كان ذريعة إلى الحرام أشبه معنى الحرام؛ أي وإن لم يكن في نفسه حرامًا، فالإعطاء ليس محرمًا لذاته، وإنما كان التحريم لأنه ذريعة إلى مفسدة أكل الآخذ المال الحرام.

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٨).
(٢) المرجع السابق (ص ١٣٨).
(٣) انظر: الفروق (٦٣/٢).
(٤) المرجع السابق (ص ١٥٠).

ومن الأمثلة المستثناة من القاعدة ما إذا كان الفعل راجح المصلحة على المفسدة؛ إذ يجب فتح الذريعة، فإعطاء المال للكفار ممنوع؛ لأنه ذريعة إلى أخذ الكفار مال المسلمين دون حق، ولكن لما كان الإعطاء ذريعة إلى حصول مصلحة أهم، أو دفع ضرر أكبر، كان جائزًا؛ فتحًا لذريعة المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة.

١٩ - ما حرم استعماله حرم اتخاذه، ومن ثم حرم الشافعية اتخاذ آلات الملاهي، وأواني النقدين، والكلب لمن لا يصيد، والخمر والحرير والحلي للرجل... فربما جره اتخاذه إلى استعماله (١).

فالاتخاذ فعل مشروع في الأصل؛ لأنه لا يتضمن مفسدة في نفسه، ولكنه منع منه لأنه كان ذريعة إلى الاستعمال المحرم؛ ولذلك يقول الإمام السيوطي: « فربما جره اتخاذه إلى استعماله ».

٢٠ - وقد ينفذ التصرف العام من غير ولاية كما تصرف الأئمة البغاة، فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم، وإنما نفذت تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة الرعايا، وإذا نفذ ذلك مع ندرة البغي فأولى أن ينفذ تصرف الولاة والأئمة مع غلبة الفجور عليهم، وأنه لا انفكاك للناس عنهم (٢).

فالأصل هنا في التصرف عدم النفاذ، ولكن لما كان عدم النفاذ يؤدي إلى تفويت مصلحة أهم، أو حدوث ضرر أكبر، وجب القول به؛ تحصيلًا للمصلحة الراجحة في مقابلة المفسدة المرجوحة.

٢١ - إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل وليّنا أقلهم فسوقًا (٣).

فالعدالة شرط في الولاية لمصلحة، فإذا كان اشتراطها ذريعة إلى حدوث مفسدة أكبر، ترك هذا الشرط؛ تقديمًا للمصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة.

٢٢ - ولو استولى الكفار على إقليم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ١٥٠).

(٢) القواعد، لابن عبد السلام الكبرى (٦٨/١).

(٣) المرجع السابق (٧٣/١).

فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله؛ جلبًا للمصالح العامة، ودفعًا للمفاسد الشاملة؛ إذ يبعد من رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد العامة الشاملة؛ لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها (١).

٢٣ - نبش الأموات مفسدة محرمة؛ لما فيه من انتهاك حرمتهم، لكنه واجب إذا دفنوا بغير غسل أو وجهوا إلى غير القبلة؛ لأن مصلحة غسلهم وتوجيههم إلى القبلة أعظم من توقيرهم بترك نبشهم.

وكذلك شق جوف المرأة على الجنين المرجو حياته؛ لأن حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه (٢)، ويمكن أن يخرج على ذلك تشريح جثث الموتى للمصلحة العامة، وإنقاذًا لحياة الأحياء، فهنا نجد أن الفعل ممنوع في الأصل لما فيه من المفسدة، ولكنه ذريعة إلى مصلحة تربو على مفسدته، فجاز؛ فتحًا للذريعة.

٢٤ - وضع اليد بغير إذن المالك مفسدة موجبة للضمان إلا في حق الحكام ونواب الحكام إذا غلطوا بذلك في معرض التصرف بالأحكام؛ لأن التغريم يكثر ويشق عليهم، ويزهدهم في ولاية الأموال، وهو يفوت مصلحة راجحة (٣).

٢٥ - إتلاف مال الغير مفسدة في حقه مضمون ببدله إلا في البغاة والصوال والممتنعين من أداء الحقوق بالقتال؛ لأن المصلحة راجحة على المفسدة (٤).

٢٦ - القتل بغير حق مع الجهل بكونه مستحقًّا مفسدة موجبة للضمان على القاتل أو على عائلته إلا أن يكون جلادًا؛ لما في تغريمه من تكرر الغرم الداعي إلى ترك القيام بمصلحة إقامة الحدود والقصاص (٥).

٢٧ - تصحيح ولاية الفاسق مفسدة؛ لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكننا صححناه في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق؛ لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة، ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ينفذ من تصرف الأئمة المقسطين والحكام العادلين، فلا يبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد.

---

(١) القواعد الكبرى (١/٧٤). (٢) المرجع السابق (١/٨٧).

(٣ - ٥) المرجع السابق (١/٩٠).

قال العز ابن عبد السلام: « والذي أراه في ذلك أن نصحح تصرفهم الموافق للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية كما نصحح تصرفات إمام البغاة مع عدم إمامته؛ لأن ما يثبت للضرورة يقدر بقدرها، والخصوص في خصوص تصرفاته، فلا نحكم بصحة الولاية فيما عدا ذلك، بخلاف الإمام العادل، فإن ولايته قائمة في كل ما هو معترض إلى الأئمة » (١).

٢٨ - تجب إجارة رسل الكفار مع كفرهم لمصلحة ما يتعلق بالرسالة من المصالح الخاصة والعامة (٢) وعلى هذا تخرج قواعد الحصانة الدبلوماسية.

٢٩ - قتل الكفار من النساء والأطفال مفسدة، لكنه يجوز إذا تترس بهم الكفار بحيث لا يمكن دفعهم إلا بقتلهم (٣).

٣٠ - قتل من لا ذنب له من المسلمين مفسدة إلا إذا تترس بهم الكفار وخيف من ذلك اصطلام المسلمين، ففي جواز قتلهم خلاف؛ لأن قتل عشرة من المسلمين أقل مفسدة من قتل جميع المسلمين (٤).

٣١ - الغيبة مفسدة محرمة، لكنها جائزة إذا تضمنت مصلحة واجبة التحصيل أو جائزة التحصيل، ولها أمثلة كثيرة أيضًا في الفقه الشافعي (٥).

٣٢ - من استعجل شيئًا قبل أوانه ولم يكن لمصلحة في ثبوته، عوقب بحرمانه (٦). وذلك سدًّا لذريعة إتيان المحرم، فإن الوارث إذا علم أنه إذا قتل مورثه حصل على الإرث، فإن ذلك يدفعه إلى هذا القتل، في حين أنه لو علم أنه إن قتل لم يرث منه، لم يقدم على قتله، فالحرمان إذن سدًّا ومنعًا لذريعة العمل الممنوع، ويخرج على القاعدة ما يتحقق فيه مناطها.

٣٣ - بيع السلاح للحربي باطل عند الشافعية؛ لأنه ذريعة إلى المفسدة، وإن كان البيع في ذاته مصلحة، إلا أن مفسدة الفعل أرجح من مصلحته، فمنع منه وبطل (٧).

٣٤ - أفتى ابن الصلاح في مغنية اشترت جارية حملتها على الفساد أنها تباع

---

(١) القواعد الكبرى (٩١/١).

(٢) المرجع السابق (٩٤/١).

(٣ ، ٤) المرجع السابق (٩٥/١).

(٥) المرجع السابق (٩٧/١).

(٦) الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ١٥٢).

(٧) المرجع السابق (ص ٤٥٢).

عليها قهرًا إذا تعين ذلك طريقًا إلى خلاصها من الفساد [(١)] وبيع ملك الغير بدون إذنه الأصل فيه المنع لأنه ظلم له، ولكنه لما كان ذريعة إلى دفع مفسدة أشد، هي مفسدة وقوع الفاحشة جاز هذا البيع.

٣٥ - أفتى القاضي حسين فيمن كلف عبده ما لا يطيقه أنه يباع عليه؛ تخليصًا من الذل [(٢)] وذلك من فتح الذرائع إلى المطلوب، فالرفق بالعبد وحفظ آدميته مطلوب، فكان ما أدى إليه وهو بيعه لمن يكلفه قدر الطاقة مطلوبًا، وإن كان فيه اعتداء على حق مالكه؛ تقديمًا لدفع المفسدة الراجحة على جلب المصلحة المرجوحة.

٣٦ - القاعدة عند الشافعية أنه لا يجوز أخذ الأجرة على الواجب إلا أنهم أفتوا بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن؛ وذلك لأنه إذا كان أخذ الأجرة على الواجب ذريعة إلى أخذ مال بغير حق لأنه ملزم بتعليم القرآن إلا أن عدم الأخذ عندما يضعف الوازع الديني ذريعة إلى ترك الناس تعليم القرآن، وهي مفسدة راجحة على مصلحة أخذ الأجرة [(٣)].

٣٧ - نفي المخنث نص عليه الشافعي مع أنه لا معصية فيه إذا لم يعتد، إنما فعل للمصلحة الراجحة [(٤)] إعمالًا لقاعدة سد الذرائع؛ إذ النفي ذريعة إلى مفسدة الاعتداء على حرية المسلم، ولكن مصلحة النفي عامة فرجحت على مصلحة المخنث في حريته الفردية.

٣٨ - أفتى الشافعية بأن أهل البغي لا يعزرون للمعصية؛ لأن التعزير ربما كان مهيجًا لما عندهم، فينفتح بسببه باب القتال [(٥)] وهذه الفتوى إعمال لقاعدة سد الذرائع؛ إذ التعزير على المعاصي مأذون لمصلحة، ولكن تعزير أهل البغي ذريعة إلى مفسدة راجحة على هذه المصلحة فمنع منه.

٣٩ - الحبس في الدَّيْن مأذون فيه عند الشافعية، وقد أفتوا بعدم جواز حبس المريض والمخدرة وابن السبيل، بل يوكل بهم؛ وذلك لما في حبس هؤلاء من المفسدة المُرْبِيَةِ على مصلحة صاحب الدَّين في حبسهم، فأعملت قاعدة سد الذرائع؛ لتمنع من حبسهم [(٦)].

(١ ، ٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٤٥٣).

(٣) المرجع السابق (ص ٤٦٩).

(٤) المرجع السابق (ص ٤٩١).

(٥) المرجع السابق (ص ٤٩٠).

(٦) المرجع السابق (ص ٤٩١).

٤٠ - جاء في الروضة للنووي: « فأما الدار الملاصقة للدار فلا حريم لها؛ لأن الأملاك متعارضة، وليس جعل موضع حريمًا لدار أولى من جعله حريمًا لأخرى، وكل واحد من الملاك يتصرف في ملكه على العادة ولا ضمان عليه إن أفضى إلى تلف، فإن تعدى ضمن... لو اتخذ داره المحفوفة بالمساكن حمامًا أو إصطبلًا أو طاحونة أو حانوتَه في صف العطارين حانوت حداد أو قصار على خلاف العادة ففيه وجهان: أحدهما: يمنع للأضرار. وأصحهما: الجواز؛ لأنه متصرف في خالص ملكه، وفي منعه إضرار به. وهذا إذا احتاط وأحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده، فإن فعل ما الغالب فيه ظهور الخلل في حيطان الجار فالأصح المنع، وذلك مثل أن يدق الشيء في داره دقًّا عنيفًا تتزعزع منه الحيطان، أو حبس الماء في ملكه بحيث تنتشر منه النداوة إلى حيطان الجار » (١).

وجاء في حاشية قليوبي على هذا النص: « فخرج نحو معمل النشادر، فيضمن فاعله بين الأبنية ما تولد منه، ومثله معمل البارود » (٢).

وهذا الاجتهاد مبني على قاعدة سد الذرائع، ومضمونه الموازنة بين مصلحة صاحب الملك في استعمال ملكه، وما يكون استعماله لملكه ذريعة إليه من الأضرار التي تلحق الجيران، وقد رأينا أن الضابط في استعمال الشخص لملكه هو سلوك الشخص المعتاد، فلكل واحد من الملاك أن يتصرف في ملكه على العادة، فإذا خرج الشخص في استعمال حقه عن العادة كان ضامنًا لكل ما تسبب عن استعماله لحقه من أضرار.

ولقد رأينا تطبيقًا لهذه الفكرة على من يستعمل ملكه حمامًا بين المساكن، أو حانوتًا حدادًا بين البزازين، ورأينا الشيوخ يختلفون في الترجيح بين مصلحة الحانوت أو الحمام، ومصلحة من يتضرر منه، وأما مصنع البارود والنشادر في جهة آهلة بالسكان فسبب للضمان بالاتفاق؛ لأنه ذريعة إلى الضرر غالبًا، وليس نادرًا،

---

(١) روضة الطالبين (٥/٢٨٥).

(٢) حاشية قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي للمنهاج (٣/٩١).

وعلى كل حال فالأساس أن الفعل الذي شرع لمصلحة معينة يمنع إذا كان ذريعة إلى مفسدة موازية أو راجحة على هذه المصلحة، ويختلف نظر الفقهاء بعد ذلك في الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وهو نظر في تطبيق القاعدة، وتحقيق مناطها، وليس في أصل الأخذ بها.

* * *

* *

*

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

علاقة قاعدة سد الذرائع بمقاصد الشريعة

إن قاعدة سد الذرائع من أكثر القواعد التصاقًا وارتباطًا بالمقاصد، **وبيان ذلك من وجوه:**

١ - أن سد الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية قد دلت النصوص الكثيرة على اعتباره ومراعاته.

ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

فحرم اللَّه سب آلهة المشركين - مع كون السب غيظًا وحَمِيَّةً للَّه وإهانةً لآلهتهم - وما ذلك إلا لكونه ذريعة إلى سبهم للَّه تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبِّنا لآلهتهم.

قال ابن القيم: « وهذا كالتصريح على المنع من الجائز؛ لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز »[١].

- وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ [النور: ٣١] فمنعهم من الضرب بالأرجل وإن كان جائزًا في نفسه؛ لما يؤدي إليه من سماع الرجال لأصوات الخلخال، فيثير ذلك دواعي الشهوة، فيهموا نحوهن.

- وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ﴾ [النور: ٥٨].

فجعل الاستئذان في الأوقات المذكورة في الآية سدًّا لذريعة اطلاع مماليك المؤمنين والذين لم يبلغوا الحلم في هذه الأوقات على العورات حين وضع الثياب ونحوه.

- وعن عبد اللَّه بن عمرو قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « **من الكبائر شتم الرجل**

---

(١) إعلام الموقعين (١٣٧/٣).

والديه ». قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: « **نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه** » (١).

فجعل ﷺ الرجل سابًّا لأبويه بتسببه إلى ذلك وتوسله إليه وإن لم يقصده.

والأدلة الدالة على مراعاة سد الذرائع كثيرة ولا يمكن استيعابها في هذا البحث، حيث ذكر ابن القيم تسعةً وتسعين دليلًا على مراعاة سد الذرائع، ثم قال بعد ذلك: ولنقتصر على هذا العدد من الأمثلة الموافق لأسماء الله الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة؛ تفاؤلًا بأنه من أحصى هذه الوجوه وعلم أنها من الدين وعمل بها دخل الجنة؛ إذ قد يكون اجتمع له معرفة أسماء الرب تعالى ومعرفة أحكامه، ولله وراءَ ذلك أسماء وأحكام (٢).

قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: « وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية.. » (٣).

٢ – أن في سد الذرائع حماية لمقاصد الشريعة، وتوثيقًا للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد:

ذلك لأن الأمر المباح قد يؤدي الأخذ به إلى تفويت مقصد الشارع، والمحافظةُ على مقصود الشارع أمرٌ مطلوبٌ؛ لكونه أعظمَ مصلحة، وأقوى أثرًا؛ فلا غَرو إذن إذا منع من المباح لتأديته إلى حصول مفسدةٍ أعظم مناقضة لمقصود الشارع؛ إذ لو تركت وسائل الفساد وذرائعه مفتوحة، لكان حصول الفساد أمرًا لا مناص منه على حد قول القائل:

ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له ... إياك إياك أن تبتل بالماء!

ولله دَرُّ ابن القيم إذ يقول:

(فإذا حرم الربَ تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا من أن يُقْربَ حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، حديث (٥٩٧٣). ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث (١٤٦).

(٢) إعلام الموقعين (٣/١٣٧ – ١٥٩).

(٣) الموافقات (٣/٦١).

المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم وإغراءً للنفوس به.

وحكمتُه تعالى وعلمُه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه، لعد متناقضًا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده.

وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه.

فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن اللّٰه تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها...) [١].

وبهذا يتضح أنه يحصل من مراعاة سد الذرائع، تحقيق مقاصد الشريعة ودرء الفساد عنها؛ لأن من أعظم مقاصد الشريعة منع الفساد، وفي منع أسبابه مَنْعٌ له.

٣ - أن سد الذرائع يرجع إلى اعتبار المآل [٢]، واعتبار مآل الأفعال من المقاصد المهمة في الشريعة:

قال الشاطبي: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام والإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية.

وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة) [٣].

---

(١) إعلام الموقعين (١٣٥/٣).

(٢) الموافقات (١٩٨/٤).

(٣) المرجع السابق (١٩٤/٤).

وبيان ارتباط سد الذرائع بهذا المقصد أن المجتهد ينظر إلى الأفعال، وما تنتهي في جملتها إليه، فإن كانت تنحو نحو المصالح التي هي المقاصد والغايات، كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد، وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد، فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المقاصد. وهذا الأخير هو سد الذرائع، فالمجتهد لا يستطيع أن يسد الذريعة حتى يعرف مآلها وثمرتها، فحينئذٍ يحكم عليها بما يناسبها [١].

* * *

* *

*

(١) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٥٧٧ - ٥٨٢).

الفَصْلُ الثَّانِي

اعتبار الاستحسان عند الشافعي وعلاقته بالمقاصد

وفيه ثلاثة مباحث:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم الاستحسان عند الأصوليين واعتباره عند الشافعي

الاستحسان لغةً: عَدُّ الشيء حسنًا [١].

وفي الاصطلاح: ذُكِرَ له تعريفات كثيرة، ولعل أكثرها وأدقها تصويرًا للاستحسان هو: (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص) [٢].

وقد نقلتْ كثيرٌ من كتب الأصول الاختلاف في حجيته [٣]. والحقيقة أن أقوال المجوزين والمانعين لم ترد على شيء واحد، فالمانعون منعوا الاستحسان بمعنى ما يستحسنه المجتهد بعقله دون الرجوع إلى الأدلة.

والمجوزون القائلون بالحجية لا يجوزون الاحتجاج إلا بالاستحسان الذي يعني العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل، وهم مع المانعين في إبطال الاستحسان بمعنى ما يستحسنه المجتهد بعقله دون الرجوع إلى دليل، وقد حقق كثير من العلماء أن

---

(١) القاموس المحيط (٢١٥/٤).

(٢) انظر: اللمع، للشيرازي (ص ٣٣١)، أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/٤)، وأصول السرخسي (٢٠١/٢)، المستصفى (ص ٢٤٧) وما بعدها، والمنخول (ص ٣٧٥)، والتمهيد، لأبي الخطاب (٩٣/٤)، والمحصول، لابن العربي (ص ٥٤٦)، والمسودة، لآل تيمية (ص ٤٥٣)، شرح مختصر الروضة (١٩٧/٣)، والاعتصام (ص ٣٨٢)، والموافقات (٢٠٥/٤)، وشرح الكوكب المنير (٤٢٧/٤)، ونشر البنود (٢٦٢/٢).

(٣) انظر الاختلاف في حجيته: المراجع السابقة. وإبطال الاستحسان، للشافعي، الأم (٢٩٤/٧)، والرسالة (ص ٥٠٣).

الاستحسان لا خلاف فيه بمعنى العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل، أو العمل بأقوى الدليلين.

حتى قال ابن الحاجب وابن السبكي: « لا يتحقق استحسان مختلف فيه » (١).

والذي يظهر - والله أعلم - **أن الذي أدى إلى الاختلاف في الاستحسان أمران:**

١ - عدم وضوح معنى الاستحسان؛ إذ هو لفظ محتمل لما يستحسنه المجتهد بعقله، وزاد الأمر التباسًا وجود بعض المسائل التي لم يبين فيها الحنفية وجه الاستحسان، فظاهرها أنها غير مستندة إلى دليل كمسألة رجم الزاني مع اختلاف شهود الزوايا.

٢ - أن مثار الخلاف هل الاستحسان دليل مستقل يعتبر قسيمًا للكتاب والسنّة والإجماع أو هو دليل راجع إلى بقية الأدلة؟

فبعضهم يرى أنه راجع إلى التخصيص؛ أي تخصيص العلة. والحنفية ينكرون رجوعه إلى تخصيص العلة (٢). ويرى البعض أنه راجع إلى التخصيص وتَقْيِيد المطلق أو راجع إلى الترجيح؛ لأنه العمل بأقوى الدليلين.

وقال الإمام الشاطبي في هذا السياق: « إن الاستحسان يراه معتبرًا في الأحكام مالك وأبو حنيفة، بخلاف الشافعي؛ فإنه منكر له جدًّا، حتى قال: « من استحسن فقد شرع ». والذي يُسْتَقْرَأ من مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين » (٣).

ثم قال بعد أن ذكر بعض تعريفات للاستحسان: « وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض. وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة ألبتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها بعضًا، ويخصص بعضها بعضًا، كما في الأدلة السنية مع القرآنية، ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلًا » (٤).

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣٥١/٤)، والإبهاج (١٩٠/٣)، ونهاية السول (ص ٣٦٧)، وأيضًا ممن ذكر أن الاستحسان بمعنى العدول لا خلاف فيه: الشيرازي في اللمع (ص ٢٣٤)، والغزالي في المستصفى (ص ٢٥٠)، وابن السمعاني فيما نقله عنه الزركشي في البحر (٨٩/٦).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢٠٧/٢).

(٣) انظر: الاعتصام (ص ٣٨١).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص ٣٨٢، ٣٨٣).

إذا تقرر هذا فإن الكلام عن علاقة الاستحسان بالمقاصد يتطلب أولًا معرفة أقسامه عند القائلين به [١].

وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم عن نماذج من اعتبار الاستحسان عند الإمام الشافعي في هذه الأقسام مع التوضيح وذكر الأمثلة في المسائل الفقهية.

* * *
* *
*

(١) ما سنذكره من أقسام أغلبه عند المالكية والحنفية، وأما الحنابلة فعندهم استحسان بالكتاب وبالسنة والإجماع والقياس. العدة (٥/١٦٠٧ - ١٦١٠).

المَبْحَثُ الثَّانِي

نماذج من اعتبار الاستحسان عند الإمام الشافعي

الاستحسان ينقسم بحسب الدليل الذي يثبت به **إلى الأقسام التالية** [١]:

١ - الاستحسان بالنص (ويسمى الاستحسان بالأثر) [٢]:

ومعناه أن يرد نص في مسألة يتضمن حكمًا بخلاف الحكم الكلي الثابت بالدليل العام.

والنص قد يكون قرآنًا كما في مشروعية الوصية [٣] فإن مقتضى القياس عدم جوازها؛ لأنها تمليك بعد الموت إلا أنها استثنيت من تلك القاعدة العامة بقوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء: ١١].

وقد يكون النص من السنة: كما في مشروعية السَّلَم [٤]، فإن القياس يأبى جواز السلم؛ لأن المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حال العقد حقيقة، والعقد لا يصح على معدوم، إلا أن هذا القياس العام المطرد ترك في السَّلَم للنص وهو قول الرسول ﷺ: « **من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم...** » الحديث [٥].

وكذا الصيام يفسد بالأكل والشرب [٦]؛ لأن الشيء لا يبقى مع ما ينافيه كالطهارة مع الحدث، والاعتكاف مع الخروج لغير حاجة، والأصل أن يطرد هذا فيمن أكل أو شرب ناسيًا في نهار رمضان إلا أنه ترك هذا الأصل الكلي لقوله ﷺ: « **من أكل أو شرب ناسيًا فليتم صومه..** » [٧].

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢٠٢/٢)، أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٥/٤)، والتحرير مع التقرير والتحبير (٢٢٢/٣)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٣٢٠/٢)، ونظرية الاستحسان (ص ٣١).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٥/٤).

(٣) انظر: باب الوصايا في الأم (١٣٦/٧).

(٤) انظر: باب السَّلَم في الأم (١١٤/٧).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السَّلَم، باب السَّلَم في كيل معلوم، حديث (٢٢٣٩)، (٤٢٨/٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب السَّلَم، حديث (١٢٧، ١٢٨)، (١٢٢٦/٣).

(٦) انظر: باب ما يفطر الصائم في الأم (١١٤/٧).

(٧) أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب إذا أكل أو شرب ناسيًا، حديث (١٩٣٣)، (١٥٥/٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، حديث (١٧١)، (٨٠٩/٢).

٢ - الاستحسان بالإجماع:

وهو أن يقع الإجماع على خلاف قياسٍ كلي أو قاعدةٍ عامة.

مثل عقد الاستصناع « وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على صنع شيء، كأن يتعاقد معه على خياطة ثوب أو خرز خف ونحوه ».

فإن مقتضى القياس بطلانه؛ لأن المعقود عليه وقت العقد معدوم، ولكن أجيز العمل به لتعامل الناس به في كل الأزمان، من غير إنكار من العلماء، فكان هذا إجماعًا يترك به القياس؛ مراعاةً لحاجة الناس إليه ودفع الحرج عنهم [١].

٣ - الاستحسان بالضرورة:

وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضى الضرورة أو الحاجة.

مثل تطهير الآبار والأحواض [٢] التي تقع فيها النجاسة، فمقتضى القياس أنه لا يمكن تطهيرها بنزح الماء كله أو بعضه؛ لأن نزح بعض الماء لا يفيد في طهارة ما ينبع من ماء جديد؛ لملاقاته محل النجاسة في قاع البئر، والدلو تنجس أيضًا بملاقاة الماء، فلا تزال تعود وهي نجسة، إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس.

قال السرخسي: « تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكًا بالنص » [٣].

ويظهر أن الحنفية أرادوا بهذا القسم ما هو أعم من الضرورة بمعناها الدقيق عند العلماء؛ فيدخل في ذلك ما يرفع الحرج ويحقق المصلحة ويدفع المفسدة كما قال السرخسي: « الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس » [٤].

فعلى هذا يدخل في هذا القسم « الاستحسان بالمصلحة » [٥].

---

(١) أصول السرخسي (٢/٢٠٣)، وكشف الأسرار (٤/٥).

(٢) انظر: باب الطهارة بالماء في الأم (٧/١١٤).

(٣) المرجع السابق (٢/٢٠٣). (٤) المبسوط (١٠/١٤٥).

(٥) انظر: أثر الأدلة المختلف فيها (ص ١٤٧).

« وترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته لرفع المشقة وإيثار التوسعة » كما عند المالكية (١).

٤ - الاستحسان بالعرف أو العادة:

وهو العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر يخالفه؛ لجريان العرف بذلك، قولًا كان هذا العرف أو عملًا. قال في الهداية: « إن حلف لا يأكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبارًا بالعرف » (٢).

وكما قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « وإذا حلف الرجل أن لا يأكل الرؤوس وأكل رؤوس الحيتان أو رؤوس الجراد أو رؤوس الطير أو رؤوس شيء يخالف رؤوس البقر أو الغنم أو الإبل؛ لم يحنث من قبل أن الذي يعرف الناس إذا خوطبوا بأكل الرؤوس أنها الرؤوس التي تعمل متميزة من الأجساد يكون لها سوق كما يكون للحم سوق » (٣).

وهذا في العرف القولي، وأما العملي فكاستئجار المرضعة بطعامها وكسوتها.

فإن الأصل أو القياس استئجار المرضع بأجرة معلومة، فلو طرد هذا القياس لم يجز استئجارها بطعامها وكسوتها، لكن جاز استحسانًا؛ لأن العادة الجارية بالتوسعة على المراضع ـ شفقةً على الأولاد ـ ترفع الجهالة (٤).

٥ - الاستحسان بالقياس (٥):

وذلك إذا كان في حكم المسألة قياسان:

أحدهما: جليٌّ ضعيفُ الأثر.

والثاني: خفيٌّ قويُّ الأثر بسبب قوة علته. فيرجح القوي الأثر على الضعيف الأثر.

فالترجيح بقوة الأثر لا بالظهور والخفاء.

---

(١) انظر: المحصول، لابن العربي (ص ٥٤٦)، والاعتصام، للشاطبي (ص ٣٨٢).

(٢) الهداية مع فتح القدير (٥٢/٤).

(٣) انظر: باب الأيمان والنذور في الأم (٨٣/٧).

(٤) انظر: فتح القدير ومعه الهداية (١٨٥/٧).

(٥) انظر: أصول السرخسي (٢٠٣/٢)، وكشف الأسرار (٣/٤).

مثال ذلك: سؤر سباع الطير، القياس فيها النجاسة اعتبارًا بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول في كل، وفي الاستحسان لا يكون نجسًا؛ لأن السباع غير مُحرَّمِ الانتفاعُ بها، فعرف أن عينها ليست نجسة، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها، ولعابها يتجلب من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه، ومنقارها عظم جاف، والعظم لا يكون نجسًا من الميت، فكيف يكون نجسًا من الحي؟!

ثم يتأيد هذا بالعلة المنصوص عليها في الهرة، فإن معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير؛ لأنها تَنْقَضُّ من الهواء، ولا يمكن صون الأواني عنها، خصوصًا في الصحاري [(١)].

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ولا نجاسة في شيء من الأحياء ماسَّتْ ماءً قليلًا، بأن شربت منه أو أدخلت فيه شيئًا من أعضائها، إلا الكلب والخنزير، وإنما النجاسة في الموتى، ألا ترى أن الرجل يركب الحمار، ويعرق الحمار وهو عليه ويحل مَسُّهُ؟ فإن قال قائل: ما الدليل على ذلك؟ قيل:

أخبرنا إبراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن أبيه عن جابر بن عبد اللَّه: « أن رسول اللَّه ﷺ سئل: أيتوضأ بما أفضلت الحمر؟ فقال: نعم، وبما أفضلت السباع كلها » [(٢)].

قال الشافعي: أخبرنا سعيد بن سالم عن ابن أبي حبيبة أو أبي حبيبة - شَكَّ الربيع - عن داود بن الحصين عن جابر بن عبد اللَّه عن النبي ﷺ بمثله.

أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبد اللَّه عن حميدة بنت عبيد بن رفاعه عن كبشة بنت كعب بن مالك - وكانت تحت ابن أبي قتادة - أن أبا قتادة دخل فسكبت له وَضوءًا فجاءت هرة فشربت منه. قالت: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ إن رسول اللَّه ﷺ قال: « **إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات** » [(٣)].

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٠٤)، ومقاصد الشريعة، لليوبي (٥٦٢ - ٥٦٧).

(٢) رواه البيهقي أيضًا ثم قال: فإذا ضممنا هذه الأسانيد بعضها إلى بعض، أخذت قوة، وفي معناه حديث أبي قتادة، وإسناده صحيح، والاعتماد عليه. انظر: المعرفة (١/٣١٢، ٣١٣).

(٣) هذا الحديث صحيح مشهور، رواه الأئمة الأعلام، حفاظ الإسلام: مالك في الموطأ، والشافعي، وأحمد، =

قال الشافعي: « فقسنا على ما عقلنا مما وصفنا، وكان الفرق بين الكلب والخنزير وبين ما سواهما مما لا يؤكل لحمه، أنه ليس منها شيء حَرُم أن يتخذ إلا لمعنًى، والكلب حرم أن يتخذ لا لمعنًى، وجعل ينقص من عمل من اتخذه من غير معنًى كلَّ يوم قيراط أو قيراطان مع ما يتفرق به من أن الملائكة لا تدخل بيتًا هو فيه وغير ذلك، فَفَضْلُ كل شيء من الدواب يؤكل لحمه أو لا يؤكل حلال إلا الكلب والخنزير »[1].

* * *
* *
*

= والدارمي، في مسانيدهم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه في سننهم، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم أبو عبد الله في المستدرك على الصحيحين، والبيهقي في السنن، والمعرفة من رواية أبي قتادة ﷺ.

قال الترمذي فيه: إنه حديث حسن صحيح، وإنه أحسن شيء في هذا الباب، وإن مالكًا جوّد إسناده عن إسحاق بن عبد الله، وإن أحدًا لم يأت به أتم منه. قال: وسألت البخاري عنه، فقال: جوّده مالك بن أنس، وروايته أصح من رواية غيره. انظر: البدر المنير (١/٥٥١ - ٥٥٣).

(١) انظر: باب الماء الراكد في الأم (١/٢١).

المَبحثُ الثَّالِثُ

علاقة الاستحسان بمقاصد الشريعة

بعد استعراض أقسام الاستحسان السابقة؛ يمكننا التعرف على العلاقة بين الاستحسان والمقاصد من الوجوه التالية:

١ - أن الاستحسان بأقسامه السابقة سواء كان بالنص أو الإجماع أو المصلحة أو القياس علاقته بالمقاصد قوية؛ لأن الاستحسان ترك القياس لدليل آخر أقوى منه، فكأنه من هذه الحيثية يعود إلى الأدلة الأخرى، وإذا كان كذلك فقد سبق في الفصول السابقة علاقة المقاصد بالنص، والإجماع، والقياس، والمصلحة.

٢ - أن الاستحسان بالنظر إلى كونه استثناءً من القياس الكلي الذي يؤدي التزامه إلى الحرج والضيق والمشقة، فإنه بهذا الاعتبار يرجع إلى رعاية مقاصد الشريعة؛ لأن الاستثناء ما جاء إلا لرفع الحرج الذي هو من أهم مقاصد الشريعة، أو لتحقيق مصلحة مقصودة شرعًا، ودفع مفسدة مقصود دفعها شرعًا.

قال العز بن عبد السلام: « اعلم أن اللّه شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة، أو مفسدة تُرْبِي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في إحداهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تَرْبي على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس. وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات... » [(١)].

فالقياس لا يمكن التزامه في كل الحالات، ولذا عبّر ابن رشد عن الاستحسان بأنه: « طرحٌ لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنًى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع » [(٢)].

---

(١) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (١٣٨/٢)، وانظر: الأمثلة من (ص ١٣٨ إلى ١٦٨).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (ص ٣٨٢).

فترك القياس في بعض الحالات ليس اعتباطًا أو راجعًا إلى مجرد الهوى والتشهي، بل لكون القياس في تلك الحالات التي ترك فيها يلزم من الأخذ به تفويت لمقصد من مقاصد الشارع؛ فحينئذٍ يكون تركه متفقًا مع مقاصد، حتى جاء عن الإمام مالك « أن المُغرِقَ في القياس يكاد يفارق السنة » [١] أي أن الآخذ بمقتضاه في كل حالة وإن لزم منها حرج وضيق، يكاد يفارق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنّة وعمل الصحابة من مراعاة رفع الحرج وتحقيق مقاصد الشريعة.

وقد بين العلماء أن ترك القياس إنما هو لتحقيق مقاصد الشريعة من جلب مصلحة ودفع مفسدة.

قال السرخسي في الاستحسان بالضرورة: « تركناه - أي القياس - للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكًا بالنص » [٢].

وقال الشاطبي في تعريف الاستحسان: « الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس [٣]، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيرًا ما يتفق هذا في الأصل الضروري عن الحاجي، والحاجي عن التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقًا في الضروري يؤدي إلى حرج، ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر » [٤] وبهذا يظهر أن الاستحسان بالضرورة والاستحسان بالمصلحة والاستحسان لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق - كما يعبر عنه ابن العربي - مبناه على مراعاة

---

(١) الاعتصام (ص ٣٨٢)، والموافقات (٤/٢١٠)، ونقله الشاطبي في الموافقات عن أصبغ، والله أعلم.

(٢) أصول السرخسي (٢/٢٠٣).

(٣) التعريف الذي ذكره الشاطبي في الموافقات نقله في الاعتصام (ص ٣٨٢)، عن بعض أهل المذهب، ونسبه صاحب البحر المحيط إلى الإبياري (٦/٨٩).

(٤) الموافقات (٤/٢٠٦).

مقاصد الشريعة. وقد خلص إلى هذه النتيجة أبو زهرة بعد أن تكلم عن تعريفات المالكية للاستحسان فقال: « وكلها - أي التعاريف - تتجه إلى قصر الاستحسان على أمر واحد وهو ترك مقتضى القياس لمصلحة في موضع معين؛ أي في مسألة جزئية، ويدخل في المصلحة رفع الحرج والتوسعة ودفع المشقة.

وإن الاتجاه في ذلك كله ينتهي إلى غاية واحدة وهي ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إلى اطراد القياس إن وجد مضرة أو مشقة أو منع مصلحة مجتلبة.

بل تؤثر هذه الأمور في القياس؛ لأنه ما دام الموضوع ليس فيه نص من الشارع، بل هو اعتماد على الاستنباط المجرد واستخراج العلل من النصوص، ووجد أن طرد العلة يوجد ظلمًا أو يجلب مضرة أو يدفع مصلحة، أو يوجد حرجًا، يكون الواجب ترك القياس، والأخذ بهذه الأمور التي تتفق مع روح الدين وَلُبِّهِ، وتشهد لها نصوصه، ففي القرآن ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] وفي الحديث الشريف: « **لا ضرر ولا ضرار** » (١) والدين جاء لمصالح الناس في الدنيا والآخرة، فيكون الأخذ بالاستحسان وترك القياس في هذه الأحوال هو لُبُّ الإسلام وصميمُ فقهه) (٢).

٣ - من خلال الأمثلة التي ذكرها القائلون بالاستحسان مما ذكرته سابقًا وغيره يتضح رجوع الاستحسان إلى مقاصد الشريعة بجميع أقسامه (٣).

فمن الأمثلة التي ذكرها الحنفية على الاستحسان بالنص السَّلَم، والإجارة (٤)، حيث جاءت مستثناة بالنص لحاجة الناس. وهذا في حقيقته راجع إلى باب رفع الحرج وقاعدة الحاجيات.

وفي الاستحسان بالإجماع يذكرون الاستصناع، والإجماع فيه مبني على

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ مرسلًا، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، حديث (٣١)، (٧٤٥/٢)، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث (٢٣٤٠)، (٧٨٤/٢)، وأحمد في المسند (٣٢٦/٥). قال النووي في الأربعين حديثًا (ص ٢٨٦): (له طرق يقوي بعضها بعضًا). وصححه الألباني في إرواء الغليل (٤٠٨/٣).

(٢) مالك (ص ٢٨٥).

(٣) انظر: فلسفة مقاصد التشريع (ص ٤٩).

(٤) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (٥/٤).

المصلحة القائمة على حاجة الناس إلى هذا النوع من التعامل وجريان عرفهم به، وكذا في الاستحسان بالعرف يمثلون باستئجار المرضع بطعامها وكسوتها، وهو عرف يكشف عن حاجة الناس الماسة إلى هذا النوع من التعامل.

وأما الاستحسان بالضرورة والمصلحة فلا يحتاج إلى زيادة بيان وتمثيل في دخوله في مقاصد الشريعة؛ إذ هو ألصق الأقسام السابقة بها، وقد سبق في الوجه الثاني ما يبين ذلك الارتباط، وتلك العلاقة.

٤ - من المعلوم أن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا (١).

وقد ذكر الشاطبي هذه القاعدة وقررها وبنى عليها أصولًا، ومن الأصول التي بناها عليها الاستحسان، حيث قال: « ومما ينبني على هذا قاعدةُ الاستحسان » (٢).

ووجه دخول الاستحسان تحت قاعدة المآلات أن التزام الدليل العام أو القاعدة العامة يؤدي إلى الحرج والضيق ويؤول إليه.

والاستحسان ترك الدليل العام نظرًا إلى مآله واعتبارًا به، فرجع الاستحسان في حقيقته وجوهره إلى مقاصد الشريعة (٣).

* * *
* *
*

---

(١) انظر: الموافقات (٤/١٩٤). (٢) انظر: المرجع السابق (٤/٢٠٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (٤/٢٠٧ - ٢٠٩)، ومقاصد الشريعة، لليوبي (٥٦٧ - ٥٧١).

الفَصْلُ الثَّالِثُ

مراعاة الخلاف عند الإمام الشافعي وعلاقتها بالمقاصد

تمهيد:

قاعدة مراعاة الخلاف متفرعة عن أصل مآلات الأفعال؛ لكونها مبنية على النظر فيما تؤول إليه الأفعال، وبيان ذلك أن رعي الخلاف قبل وقوع الفعل ينظر إليه من حيث إنه يؤول إلى براءة الذمة في التيقن من وقوع الفعل صحيحًا وموافقًا لمقصد الشارع، والاحتياط في الدين، وأن الفعل مُعتدّ به عند جميع العلماء، وهذه نظرة مآلية وغائية للفعل، فيطمئن المكلف بوقوع الفعل صحيحًا ومعتبرًا.

يقول الندوي عن هذه القاعدة: « هذه مهمة ينبغي التمسك بها؛ لأن مآلها الاحتياط في الدين، وجلب المحبة، والتأليف بين القلوب عن طريق نبذ الخلاف في مسائل الـخَطْبُ فيها يسير » [١].

وأما مراعاة الخلاف بعد وقوعه فهي التي فرعها الشاطبي عن أصل مآلات الأفعال؛ لأن المجتهد ينظر إلى ما يؤول إليه الفعل بعد وقوعه، فإذا كان يؤول إلى مفسدة أشد على المكلف من مقتضى النهي - وفي هذا مناقضة لمقاصد الشريعة - فإنه يرجح دليل الجواز، ويصحح الفعل، ويرتب عليه بعض الأحكام، من أجل تحقيق المصالح الشرعية، والتيسير والتخفيف على المكلفين، « وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد » [٢].

فمراعاة المجتهد للخلاف الواقع بين المجتهدين والتعويل عليه بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحًا عنده، ليقرَّ بذلك فعلًا حصل منهيًّا عنه على القول الراجح عنده، فكان للفعل بعد وقوعه حكمٌ لم يكن له قبله، وذلك نظر إلى المآل؛ لأنه لو فرع على القول الراجح عنده بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي [٣].

---

(١) القواعد الفقهية، للندوي (ص ٣٧٣). (٢) الموافقات (١٩٢/٥).

(٣) انظر: تعليق الشيخ دراز على الموافقات (١٨٩/٥).

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

حجية مراعاة الخلاف وعلاقتها بمقاصد الشريعة

نص العلماء على مشروعية الخلاف قبل وقوعه بالخروج منه، وقد نقل النووي اتفاق العلماء على ذلك فقال: « إن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر » [١].

ويقول السبكي: « اشتهر في كلام كثير من الأئمة، ويكاد يحسبه الفقيه مجمعًا عليه من أن الخروج من الخلاف أولى وأفضل » [٢].

ويؤكد ذلك النصوص الواردة عن الفقهاء، وتطبيقاتهم الفقهية:

ففي المذهب الحنفي صرح ابن عابدين بأن مراعاة الخلاف مندوبة [٣]، وأفرد مطلبًا خاصًا في ندب مراعاة الخلاف [٤].

وفي المذهب المالكي ذكر الشاطبي أن مراعاة الخلاف أصل في مذهب مالك ينبني عليه مسائل كثيرة [٥].

وفي المذهب الشافعي ذكر السبكي أن إطراح الخلاف بالخروج أفضل، واعتبره من الورع المطلوب شرعًا [٦]. وقال الزركشي: « ويستحب الخروج منه باجتناب ما اختلف في تحريمه، وفعل ما اختلف في وجوبه » [٧].

وقال أيضًا: « قد راعى الشافعي وأصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة؛ وذلك لأن المجتهد لما كان يجوز خلاف ما غلب على ظنه، ونظر في متمسك خصمه فرأى له موقعًا، راعاه على وجه لا يخل بما غلب على ظنه » [٨].

وفي المذهب الحنبلي جاءت تطبيقاتهم الفقهية التي تدل على اعتبارهم للخروج من

---

(١) شرح صحيح مسلم (٢/٣٨٣).

(٢) الأشباه والنظائر (١/١١١).

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/٤٠٠).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/١٤٧).

(٥) ينظر: الاعتصام (٢/٣٧٥).

(٦) ينظر: المرجع السابق (١/١١٢).

(٧) المنثور في القواعد (١/٣٤٥).

(٨) ينظر: البحر المحيط (٢/٢٦٥).

الخلاف، وذكر شيخ الإسلام أن كل ما أمكن وجوبه في الشريعة، فإنه يشرع فعله احتياطًا [١].

وحكم مراعاة الخلاف قبل وقوعه مستحب كما ذكر ذلك بعض الأصوليين [٢]، ووجه الاستحباب ما فيه من الورع والاحتياط في براءة الذمة والتحرز في الدين، وتتفاوت مراتب الندب بحسب قوة دليل المخالف [٣].

يقول العز بن عبد السلام: « الاحتياط ضربان: أحدهما ما يندب إليه، ويعبر عنه بالورع..، كالخروج من خلاف العلماء عند تقارب المأخذ » [٤].

واستدلوا على استحبابه بالأدلة الدالة على مشروعية الاحتياط والورع في الدين، وقد ذكر ابن السبكي أن كون الخروج من الخلاف أفضل ثابت من حيث العموم؛ لعموم الاحتياط والاستبراء للدين، واعتماده من الورع المطلوب شرعًا. **ومن أدلة الاحتياط في الشريعة ما يأتي:**

الأول: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ ﴾ [الحجرات: ١٢].

وجه الاستدلال: أن الله ﷻ أمر باجتناب بعض ما ليس بإثم خشية من الوقوع فيما هو إثم، وهذا هو الاحتياط [٥].

الثاني: قول النبي ﷺ: « **إن الحلال بَيِّنٌ، وإن الحرام بَيِّنٌ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه** » [٦].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر بالاحتياط في اجتناب المشتبهات؛ لئلا يؤول

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١١٠/٢٥).

(٢) ينظر: الفروق، للقرافي (٣١٠/٤)، وقواعد الأحكام (١٩٩/١)، والأشباه والنظائر، للسبكي (١١٤/١)، والمنثور في القواعد (٣٤٥/١).

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٤٧/١).

(٤) قواعد الأحكام (١٩٩/٢).

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (١١٠/١).

(٦) متفق عليه. رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم (٥٢)، ورواه مسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك المشتبهات، رقم (١٥٩٩).

التورط بها إلى مواقعة الحرام (١).

يقول البغوي: « هذا الحديث أصل في الورع، وهو أن ما اشتبه على الرجل أمره في التحليل والتحريم، ولا يعرف له أصل متقدم، فالورع أن يجتنبه ويتركه، فإنه إذا لم يجتنبه واستمر عليه، واعتاده، جره ذلك إلى الوقوع في الحرام » (٢).

الثالث: حديث عائشة أنها قالت: اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: هذا يا رسول اللَّه ابن أخي. عتبة عهد إلي أنه ابنه، انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول اللَّه ولد على فراش أبي من وليدته. فنظر إلى شبهه فرأى شَبَهًا بَيِّنًا بعتبة، فقال: « **هو لك يا عبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة** » (٣).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ اعتبر حكم الفراش في الإلحاق، ومع هذا راعى حكم الشبه في بعض لوازمه، فأمر سودة بالاحتجاب عنه بحكم الاحتياط (٤).

فهذه الأدلة تدل على أن الاحتياط والورع أصل في الشريعة، ومراعاة خلاف العلماء بالخروج منه وسيلة إلى الورع والاحتياط في براءة الذمة، والتيقن بسقوط المطالبة (٥). يقول الزركشي: « أكثره - أي مراعاة الخلاف - من باب الاحتياط والورع، وهذا من دقيق النظر، والأخذ بالحزم » (٦).

وأما مراعاة الخلاف بعد وقوعه، فهو وإن كان معمولًا به عند الفقهاء إلا أنه مشتهر عن المالكية، وقد توسعوا في بيانه وتطبيقاته، وجعله الشاطبي متفرعًا عن اعتبار المآلات نظرًا لما يؤول إليه ترتيب الحكم الأصلي بالنقض والإبطال من مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد، مما يقتضي التخفيف والتيسير، **وقد استدل الشاطبي على حجيته بالأدلة التالية:**

---

(١) ينظر: عارضة الأحوذي، لأبي بكر بن العربي (٥/١٦١)، وإرشاد الفحول، للإمام الشوكاني (ص ٣٦٥).

(٢) شرح السنة (٥/١٠).

(٣) متفق عليه. رواه البخاري في كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، رقم (٢٠٥٣)، ورواه مسلم في كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وَتَوَقِّي الشبهات، رقم (١٤٥٧).

(٤) ينظر: الجواهر الثمينة (ص ٢٣٩)، وإكمال المعلم بفوائد مسلم (٤/٦٥٠)، ومجموع الفتاوى (٧/٤٢٠)، وسبل السلام للصنعاني (٣/٤٠٠).

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (١/١١٢).

(٦) البحر المحيط، للزركشي (٢/٦٢٥).

الأول: قول النبي ﷺ: « **أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها** » (١).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ عَقَّبَ النكاح بلا ولي وإن كان باطلًا بما يقتضي اعتباره بعد الوقوع وتصحيحه، وهو ثبوت المهر للزوجة (٢)، وهذا تصحيح للفعل المنهي عنه من وجه بعد وقوعه، ولهذا فإن النكاح بلا ولي يأخذ مأخذ النكاح الصحيح في الميراث، ولحوق النسب، وحرمة المصاهرة وغيرها، وهذا كما قال الشاطبي: « دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب الترجيح، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيده » (٣)، فيدل هذا على مشروعية مراعاة المجتهد للخلاف بعد وقوع الفعل.

الثاني: أن في رعي الخلاف بعد وقوعه إبقاء للحالة على ما وقعت عليه، وهذا أولى من إزالتها على وجه يقتضي إدخال ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن من القرائن المرجحة، وقد جاء التنبيه على ذلك في بعض الوقائع، فقد ترك النبي ﷺ تأسيس الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام؛ لما يترتب عليه من مفسدة أشد، وهي التنفير عن الدخول في الإسلام، وترك قتل المنافقين؛ لما يترتب عليه من مفسدة التنفير، وترك البائل في المسجد؛ لما يترتب على قطع بوله من تنجيس

---

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي (٢/٥٦٦)، رقم (٢٠٨٣)، ورواه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٢/٣٥٢)، رقم (١١٠٤)، ورواه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي (١/٦٠٥)، رقم (١٨٧٩)، ورواه أحمد في المسند (٤٢/١٩٩)، رقم (٢٥٣٢٦)، وقد صحح الحديث أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وابن حبان، وعلي ابن المديني، والألباني، وحسنه الترمذي وابن حجر. ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/٦٠)، وموافقة الخبر، لابن حجر (٢/٢٠٥)، وتحفة الطالب، لابن كثير (ص ٣٠٠ - ٣٠٥)، وإرواء الغليل (٢/٢٤٣).

(٢) ينظر: الاعتصام، للشاطبي (٢/٣٧٨)، والموافقات (٤/٥٦١).

(٣) الموافقات، للإمام الشاطبي (٤/٥٦١).

ثيابه، وحدوث داء في بطنه.

فترجح في جميع ذلك ترك الأمر المأذون فيه؛ لما يترتب على تغييره من مفسدة أشد (١)، ورعي الخلاف كذلك، فهو ترك المأذون فيه من العمل بالقول الراجح، وفعل الممنوع وهو القول المرجوح عند المراعي؛ لما يترتب عليه العمل بالراجح من مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد.

يقول الشاطبي: « فمن واقَعَ منهيًّا عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مُؤَدٍّ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرًا إلى أن ذلك الواقِعَ واقَعَ المكلف فيه دليلًا على الجملة، وإن كان مرجوحًا فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، ولما اقترن من القرائن المرجحة » (٢).

الثالث: القياس على الجاهل، فإن العامل بالجهل مخطئًا في عمله له نظران، نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي إبطال العمل، ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخل مداخل أهل الإسلام، ومحكومة له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، فكذلك من تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلًا عما عليه في ذلك (٣).

كما أن مبنى مراعاة الخلاف بعد الوقوع على أن المجتهد لا يقطع بخطأ القول المخالف لقوة مدركه بكون الدليل المستند إليه قويًّا مما يوجب شبهة عنده، فمع ترجيحه لأحد القولين إلا أنه يحتمل القول الآخر، وهذه المسألة لها تعلق أيضًا بجواز

---

(١) الموافقات (٤/٥٦٠، ٥٦١).

(٢) المرجع السابق (٤/٥٦٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٤/٥٦١).

المقلد بأحد الأقوال المختلفة، ولا يلزمه اتباع أو التزام مذهب معين، أو مجتهد محدد.

وقد اعترض على اعتبار مراعاة الخلاف باعتراضات هي:

أولًا: أن مراعاة الخلاف معارض للقياس (١)، فإن الأصل أن يعمل المجتهد بما ترجح لديه وأن يحكم بمقتضى اجتهاده، ولكنه ترك العمل باجتهاده وما يعتقد أنه الراجح والصواب إلى العمل بقول غيره، وأعمل الدليل المرجوح عنده، وهذا مخالف للقاعدة (٢).

ونجيب بأن موجب ترك المجتهد العمل باجتهاده هو رجحان الدليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم مدلول دليل المخالف المستدعي للاحتياط أو التخفيف والتيسير، وذلك مراعاة لقوة دليل المخالف الذي لم يسقط اعتباره عند المجتهد، كما أن المجتهد لم يترك مقتضى دليله بالكلية (٣)؛ ولهذا فإن مراعاة الخلاف هي استثناء من الأصل الكلي والقاعدة العامة، ولأجل ذلك عده الشاطبي نوعًا من أنواع الاستحسان (٤).

ثانيًا: أن الخلاف لا يكون حجة في الشريعة (٥)، وظاهر القاعدة يدل على اعتبار الخلاف.

ونجيب بأن رعي الخلاف يكون لموجب يقتضي اعتباره مع عدم ترك المجتهد العمل باجتهاده، كما أن الخلاف المرعي هو ما قوي مدركه بحيث لا يجزم معه المجتهد بضعف دليل الرأي المخالف لاجتهاده، فهي ليست احتجاجًا بالخلاف، فكما ذكر الزركشي أن الخلاف لا ينتصب شبهة ولا يراعى، بل ينظر إلى المأخذ وقوته (٦).

ثالثًا: أن مراعاة الخلاف غير مطرد في كل مسألة خلافية، فإن كان حجة فَلِمَ لا يعم كل مسألة خلافية (٧).

---

(١) ينظر: إيضاح السالك، للونشريسي (ص ٦٥)، والجواهر الثمينة، للمشاط (ص ٢٣٦).

(٢) ينظر: الاعتصام (٣٧٦/٢).

(٣) ينظر: الجواهر الثمينة (ص ٢٣٦)، ومراعاة الخلاف، للسنوسي (ص ٤٢)، ومراعاة الخلاف، لسعيدي (ص ١٣٣).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٣٧٥/٢).

(٥) ينظر: الموافقات (٥١٦/٣).

(٦) ينظر: البحر المحيط (٢٦٦/٢).

(٧) ينظر: المرجع السابق (٣٧٢/٢)، والجواهر الثمينة، للمشاط (ص ٢٣٦).

ونجيب: أن رعي الخلاف حجة في بعض الأحوال دون بعض؛ وذلك لتوفر شرائط رعي الخلاف، والضابط في ذلك رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم مدلول دليل المخالف، فليس هذا تحكمًا؛ لأن له مرجحًا، وثبوت الرجحان ونفيه إنما يكون بحسب نظر المجتهد، فما ترجح عنده من الخلاف رعاه، وما لم يترجح عنده لم يراعه [(١)].

حكمة مراعاة الخلاف وعلاقتها بالمقاصد:

الحكمة من رعي الخلاف قبل وقوعه بعمل المجتهد باجتهاد غيره وترك مقتضى اجتهاده هي التوقي، والاحتراز، والورع، والاحتياط، والاستبراء للدين، وبراءة الذمة بترك المشتبهات، والخروج عن العهدة بالبناء على اليقين في إيقاع الأفعال والتصرفات على وجه يقطع بصحة الامتثال، ويجزم بوقوع الفعل موافقًا للشرع؛ لكونه متفقًا على صحته عند جميع العلماء [(٢)]؛ ولهذا فإن غالب ما ورد عن الفقهاء في رعي الخلاف قبل الوقوع في العبادات؛ لكونها مما يشرع في أدائها الاحتياط، وبراءة الذمة. وفي ذلك تحقيق لمقاصد حفظ الدين من جانب الوجود.

يقول القرافي: « فائدة الورع وسبب مشروعيته هو الجمع بين أدلة المختلفين، والعمل بمقتضى كل دليل، فلا يبقى في النفوس توهم أنه قد أهمل دليلًا لعل مقتضاه هو الصحيح، فبالجمع ينتفي ذلك، فأثر الجمع بين المذاهب في جمع مقتضيات الأدلة في صحة العبادة والتصرف » [(٣)].

ويقول ابن تيمية في كلامه عن عمل القاضي: « فإنه إذا خرج من خلافهم متوخِّيًا مواطن الاتفاق ما أمكنه كان آخذًا بالحزم، عاملًا بالأولى » [(٤)].

وحكمة رعي الخلاف بعد وقوعه التيسير والتخفيف، وذلك عندما يكون عمل المجتهد باجتهاده مؤدِّيًا إلى أمر أشد على المكلف من مقتضى النهي، فيعمل المجتهد

---

(١) ينظر: الاعتصام (٢/٣٧٥)، والجواهر الثمينة، للمشاط (ص ٢٣٦).

(٢) ينظر: القواعد، للمقري (١/٢٣٦)، وقواعد الأحكام (٢/١٩٩)، والبحر المحيط (٦/٢٦٥)، والأشباه والنظائر، للسبكي (١/١١٢)، ومراعاة الخلاف، للسنوسي (ص ٣٢).

(٣) الفروق، للقرافي (٤/٢١٨، ٢١٩).

(٤) المسودة (ص ٥٣٩).

حينئذٍ باجتهاد غيره مما قوي مأخذه ويصحح الفعل، نظرًا إلى أن ما وقع قد واقع المكلف فيه دليلًا على الجملة (١)، وفي ذلك تحقيق للمصالح الشرعية، وتوثيق لأصل العدالة في الشريعة.

وهذا مبني على أن كلا القولين معتبران عند المجتهد، وأن كل قول منها يحتمل أن يكون هو المقصود للشارع، ومع ترجُّح أحد القولين عند المجتهد إلا أنه لم يجزم بكون القول الآخر غير معتبر للشارع (٢)؛ ولذلك فإنه إذا وقع الفعل فإنه يجوز للمجتهد اعتبار القول الآخر، ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف (٣).

وهذا يبين واقعية الشريعة فيما إذا كان أخذ المجتهد باجتهاده يفضي إلى مناقضة الشارع، فإنه يترك العمل باجتهاده ويأخذ بما كان مرجوحًا عنده استثناءً من الأصل العام في اتباع المجتهد ما يعتقد أنه الحق والصواب مراعاة لمآل الفعل.

ومن الحِكَمِ التي يرمي إليها أيضًا رعي الخلاف تضييق دائرة الخلاف وحسم أسباب الفرقة، وتقليل مسائل الخلاف بين الاجتهادات المتباينة والمذاهب الفقهية، والتقارب فيما بينها والتأليف بين القلوب، مع أن الخلاف الفقهي في ذاته لا يوجب التفرق، وإنما ذلك ناتج عن استِحْكام الهوى والتعصب للرأي (٤).

* * *

* *

*

---

(١) ينظر: الموافقات (٤/٥٦٠).

(٢) لذا نجد بعضهم يقول: « رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب ».

(٣) ينظر: المرجع السابق (٢/٣٤٤، ٣٤٥).

(٤) مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (ص ٣٨٨ - ٣٩٧).

المبحث الثاني

نماذج من مراعاة الخلاف عند الشافعي والشافعية

راعى الإمام الشافعي رحمه الله الخلاف واعتبره، وعلل به بعض المسائل التي خالف فيها اجتهاده.

قال الإمام القسطلاني في شرح صحيح البخاري بعد أن ذكر أن مراعاة الخلاف معتبرة عند الإمام مالك رحمه الله: « وكذلك روي أيضًا عن إمامنا الشافعي أنه كان يراعي الخلاف، ونص عليه في مسائل، وبه قال أصحابه، حيث لا تفوت به سنة عنده » (١).

وقال الزركشي: « قد راعى الشافعي وأصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة؛ وذلك لأن المجتهد لما كان يجوز خلاف ما غلب على ظنه، ونظر في متمسك خصمه فرأى له موقعًا، راعاه على وجه لا يخل بما غلب على ظنه » (٢).

ونقل عن الإمام الشافعي أنه صلى ذات مرة بعدما حلق وعلى ثوبه شعر كثير، وكان إذ ذاك مذهبه القديم يرى نجاسة الشعر، فقيل في ذلك، فقال: « حيث ابتلينا نأخذ بمذهب أهل العراق » (٣).

وروي عنه أنه ترك القنوت في صلاة الصبح عندما صلى مع جماعة من الحنفية في مسجد الإمام أبي حنيفة (٤).

وثبت عنه أنه كان يصلي خلف المالكية الذين لا يقرؤون البسملة، ومذهبه أن قراءتها واجبة. وسئل عن إمام حنفي توضأ فمس فرجه هل تصح صلاة الشافعي خلفه؟ فأجاب بقوله: « وكيف لا أصلي خلف أبي حنيفة » (٥).

---

(١) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني (٢٥٧/١).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٢٦٥/٢).

(٣) تحفة الرأي السديد، للشيخ أحمد بك الحسيني (ص ٤٢).

(٤) ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين، لعبد الجليل عيسى (ص ١٩)، ومقدمة المغني (٢٣/١).

(٥) فتاوى ابن تيمية (١٧٢/٢)، وصحة أصول مذهب أهل المدينة (ص ٦٤)، وما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين، لعبد الجليل عيسى (ص ٧١).

ونقل ابن القيم عن الشافعي أنه قال في موضع من الحج: « قلته تقليدًا لعطاء » [١].

وروي أن الشافعي أراد الخروج إلى مكة، فأسلم إلى قصار (يعني: خياط) ثيابًا بغدادية مرتفعة الثمن، فوقع حريق، فاحترق دكان القصار والثياب، فجاء القصار ومعه قوم يتحمل بهم على الشافعي في تأخيره ليدفع إليه قيمة الثياب، فقال له الشافعي: « قد اختلف أهل العلم في تضمين القصار، ولم أتبين أن الضمان يجب، فلست أضمنك شيئًا » [٢].

ومما يدل على مراعاة الإمام الشافعي رحمه الله للخلاف أيضًا، ما وقع في مناظرته مع محمد بن الحسن الشيباني، كما روي عن الشافعي قال:

« كتبت كتب محمد بن الحسن وعرفت قولهم، وكان إذا قام هو ناظرت أصحابه واحتججت عليهم، فقال لي ذات يوم: بلغني يا محمد أنك تخالفنا في الغصب، فقلت: إنما هو من طريق المناظرة. فقال لي: لقد بلغني غير هذا أفتناظرني؟ قلت: إني أجلك عن المناظرة. قال: لا، فافعل. فلما رأيت ذلك قلت له: هات.

قال: ما تقول في رجل غصب من رجل ساجة [٣] فبنى عليها بنيانًا، فأنفق عليه ألف دينار، فجاء صاحب الساجة فأتى بشاهدين عدلين أنها ساجته، وأن هذا الرجل غصبه عليها. قلت: أقول لصاحب الساجة ترضى بأن تأخذ القيمة، فإن رضي دفعت إليه قيمتها، وإن أبى قلعت البنيان من الساجة ودفعتها إليه.

قال: أفليس قد قال النبي ﷺ: « **لا ضرر ولا ضرار** » [٤]؟ قلت له: من أدخل عليه الضرار؟ إنما هو أدخل الضرر على نفسه.

قال: فما تقول في رجل غصب من رجل خيط إِبْرَيْسَم، فخاط به بطنه، فجاء

---

(١) إعلام الموقعين (٤/٢١٢)، وانظر: مراعاة الخلاف عند المالكية (ص ٢٨٠).

(٢) الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية (ص ٤٩، ٥٠).

(٣) ساجة: شجرة عظيمة. انظر: المصباح: مادة سوج.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ مرسلًا، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق حديث (٣١)، (٢/٧٤٥)، والشافعي في المسند (٢/١٣٢)، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره حديث (٢٣٤٠)، (٢/٧٨٤)، وأحمد في المسند (٥/٣٢٦). قال النووي في الأربعين حديثًا (ص ٢٨٦): « له طرق يقوي بعضها بعضًا ». وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣/٤٠٨).

صاحب الخيط فأقام البينة بشاهدين عدلين أن هذا الخيط خيطه، وأنه اغتصبه عليه، أكنت تنزع الخيط من بطن هذا فتدفعه إليه؟ فقلت: لا. قال: اللَّه أكبر، تركت قولك. ثم قال لي أصحابه: قد تركت قولك. فقلت لهم: لا تعجلوا.

قال: فما تقول في رجل اغتصب من رجل لوحًا فأدخله في سفينة ثم لجج البحر، فأقام صاحب اللوح البينة بشاهدين عدلين أن هذا اللوح لوحه وأنه غصبه إياه، أكنت تنزع اللوح من السفينة وتدفعه إلى الرجل المحق؟ قلت: لا. قال: اللَّه أكبر، تركت قولك. وقال أصحابه: تركت قولك. قلت لهم: مهلًا، لا تعجلوا (١).

ثم قلت له: ما تقول أنت لو كانت الساجة ساجته، لم يغصب عليها أحدًا فأراد أن يهدم البنيان الذي قد أنفق عليه ألف دينار، كان ذلك له مباحًا؟ قال: نعم. قلت: أرأيت لو كان الخيط خيط نفسه، ثم أراد أن ينزعه، أكان له نزع ذلك؟ قال: لا. قلت له: رحمك اللَّه فكيف تقيس مباحًا على محرم؟

قال: فكيف تصنع بصاحب اللوح؟ قلت: آمره أن يقرب إلى أقرب المراسي إليه، مرسًى لا يكون عليه وعلى أصحابه فيه هلكة، ثم أنزع اللوح فأدفعه إلى صاحبه، وأقول لصاحب السفينة: أصلح سفينتك.

ثم قلت له: ولكن ما تقول أنت في رجل اغتصب من رجل جارية، فأولدها أولادًا كلهم قد قرأوا القرآن، وخطبوا على الناس، وقضوا بين المسلمين، ثم جاء صاحب الجارية فأقام البينة بشاهدين عدلين أن هذه الجارية جاريته، وأنه غصبه عليها وأولادها هؤلاء الأولاد كلهم، بم كنت تحكم في ذلك كله؟ قال: كنت أجعلهم رقيقًا له، وأرد الجارية عليه. قلت له: أنشدك اللَّه، أيهما أعظم ضررًا؟ أن تجعل أولاده هؤلاء رقيقًا أم تنزع البنيان من الساجة؟ قال: فبقي ولم يرد علي جوابًا (٢).

هذه وغيرها من النقول التي تدل على اعتبار الخلاف عند الشافعي، وكذلك فعل

---

(١) ترك الشافعي قوله هنا دفعًا لأشد الضررين ومراعاة للخلاف؛ لأن مذهب أبي حنيفة أن المرء إذا غير بضاعة شخص وتصرف فيها تصرفًا أزال به اسمها ومعظم منافعها أو أحدث فيها صفة متقومة. انظر: إحقاق الحق وإبطال الباطل (ص ٩٢).

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٢٨٣/٥١، ٢٨٤)، وكما في آداب الشافعي مع اختلاف يسير (ص ١٢٠ – ١٢٢).

أصحابه من بعده، فقد ساروا على منهجه، وراعوا الخلاف كلما كان ذلك ممكنًا.

بل مراعاة الخلاف عند الشافعية مندوبة ومستحبة، وبعضهم ذهب إلى سنيتها، وأحيانًا يستعملون كلمة أفضل، فيقولون: الأفضلية للخروج من الخلاف. وهم في الأغلب يقصدون بمراعاة الخلاف ما قبل وقوع الفعل؛ أي الخروج من الخلاف ابتداءً للاحتياط.

جاء في حاشية الشيخ علي الشبراملسي (ت ١٠٨٧هـ) على نهاية المحتاج: أن الاستحباب لرعاية الخلاف لا يتوقف على كونه بين الأئمة الأربعة، بل يسن الخروج منه وإن كان خلافًا لأهل المذهب [(١)].

فقد جمع هنا بين الاستحباب والسنية.

قال الزركشي: « يستحب الخروج منه (أي الخلاف) باجتناب ما اختلف في تحريمه، وفعل ما اختلف في وجوبه، إن قلنا كل مجتهد مصيب؛ لجواز أن يكون هو المصيب، وكذا إن قلنا إن المصيب واحد؛ لأن المجتهد إذا كان يجوز خلاف ما غلب على ظنه ونظر في متمسك مخالفه، فرأى له موقعًا، فينبغي له أن يراعيه على وجه، وكذا الخلاف بين المجتهدين إذا كان أحدهما إمامًا؛ لما في المخالفة من الخروج (على) الأئمة » [(٢)].

وجاء في القاعدة الثانية عشرة من الأشباه والنظائر للسيوطي: « الخروج من الخلاف مستحب » [(٣)].

والشافعية يرون الخروج من الخلاف أولى وأفضل قبل وقوع الفعل أو التصرف احتياطًا واستبراءً للدين؛ وذلك خوف الوقوع في المحظور في رأي المخالف المحتمل للصحة والصواب بناء على دليل شرعي لديه، أو خوف ارتكاب المحرمات أو المكروهات.

قال الزركشي: « إذا وقع الخلاف في وجوب شيء فأتى به من لا يعتقد وجوبه احتياطًا كالحنفي ينوي في الوضوء ويبسمل في الصلاة، فهل يخرج من الخلاف وتصير العبادة منه صحيحة بالإجماع؟ قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: « لا يخرج به

---

(١) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي (١/١٨٩).

(٢) المنثور في القواعد، للزركشي (٢/٤١٥). (٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٢٤٦).

عن الخلاف؛ لأنه لم يأت به على اعتقاد وجوبه، ومن اقتدى به ممن يخالفه لا تكون صلاته صحيحة بالإجماع. وقال الجمهور: بل يخرج لأجل وجود الفعل » (١).

فإذا اختلف الفقهاء من حيث الحل والحرمة فالاحتياط إنما يكون فيه باجتناب الفعل؛ مراعاةً للخلاف. وما اختلفوا فيه من حيث الوجوب وعدمه فالاحتياط يكون بإتيان الفعل؛ مراعاةً للخلاف أيضًا.

وقال الشيخ أبو محمد بن عبد السلام في القواعد: أطلق بعض أكابر الأصحاب – قيل ويعني به ابن أبي هريرة – أن الخروج من الخلاف حيث وقع أفضل من التورط فيه. وليس كما أطلقه، **بل الخلاف أقسام:**

الأول: أن يكون في التحليل والتحريم، فالخروج من الخلاف بالاجتناب أفضل.

الثاني: أن يكون الخلاف في الاستحباب والإيجاب، فالفعل أفضل.

الثالث: أن يكون الخلاف في الشرعية، كقراءة البسملة في الفاتحة، فإنها مكروهة عند مالك رحمه الله، واجبة عند الشافعي رحمه الله، وكذلك صلاة الكسوف على الهيئة المنقولة في الحديث، فإنها سنة عند الشافعي رحمه الله. وأنكره أبو حنيفة رضي الله عنه، فالفعل أفضل (٢).

قال: والضابط أن مأخذ الخلاف إن كان في غاية الضعف، فلا نظر إليه، لا سيما إذا كان مما ينقض الحكم بمثله، وإن تقاربت الأدلة في سائر الخلاف بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه؛ حذرًا من كون الصواب مع الخصم، والشرع يحتاط لفعل الواجبات والمندوبات، كما يحتاط لترك المحرمات والمكروهات (٣).

فعلماء الشافعية يعللون الخروج من الخلاف بالاحتياط، وهو الأفضل والأولى عندهم، وفي هذا يقول الإمام السيوطي: فمن أين الأفضلية؟ وأجاب ابن السبكي بأن أفضليته ليست لثبوت سنة خاصة فيه، بل لعموم الاحتياط والاستبراء للدين، وهو مطلوب شرعًا مطلقًا، فكان القول بأن الخروج من الخلاف أفضل ثابتًا من حيث

(١ ، ٢) المنثور في القواعد (٢/٤١٥).

(٣) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (١/٢٥٤).

العموم، واعتماده من الورع المطلوب شرعًا [١].

واشترط الشافعية لصحة الخروج من الخلاف ثلاثة شروط وهي:

الأول: أن لا يوقع مراعاته في خلاف آخر، ومن ثم كان فصل الوتر أفضل من وصله، ولم يراع خلاف أبي حنيفة؛ لأن من العلماء من لا يجيز الوصل.

الثاني: أن لا يخالف سنة ثابتة، ومن ثم سن رفع اليدين في الصلاة، ولم يبال برأي من قال بإبطاله الصلاة من الحنفية؛ لأنه ثابت عن النبي ﷺ من رواية نحو خمسين صحابيًّا.

الثالث: أن يقوى مدركه؛ بحيث لا يعد هفوة، ومن ثم كان الصوم في السفر أفضل لمن قوي عليه، ولم يبال بقول داود: إنه لا يصح.

وقد قال إمام الحرمين في هذه المسألة: « إن المحققين لا يقيمون لخلاف أهل الظاهر وَزْنًا » [٢].

أمثلة للفروع الفقهية التي روعي فيها الخلاف في المذهب الشافعي:

١ - منيُّ الآدمي طاهر عند الشافعية [٣] إلا أنهم قالوا بسنية غسل المني؛ مراعاة لقول المالكية بنجاسته [٤].

٢ - التدليك مطلوب في الغسل، لا على سبيل الفرض عند الشافعية، وإنما مراعاة لما ذهب إليه المالكية من وجوب التدليك [٥].

٣ - يكره عند الشافعية التحريك للسبابة عند رفعها، فيرفعها ولا يحركها؛ مراعاة لخلاف الحنفية [٦] القائلين في المشهور عندهم ببسط الأصابع عند التشهد [٧] دون تحريك.

(١ ، ٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٢٤٧).

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي (١/١٧٥).

(٤) المرجع السابق (١/٢٤٧).

(٥) المرجع السابق (١/١٦٣)، ومغني المحتاج (١/٧٤).

(٦) المرجع السابق (١/٣٨٩).

(٧) حاشية ابن عابدين (١/٥٣١).

٤ - المطلقة طلاقًا رجعيًا عند الشافعية يحرم الاستمتاع بها ولو بمجرد النظر؛ لأنه مباح بالنكاح فيحرم بالطلاق، والرجعة لا تصح عندهم إلا بالقول [١].

وعند المالكية يباح الوطء إذا كان ناويًا به الرجعة؛ إذ تصح إذا نواها بذلك [٢].

فراعى الشافعية قول المالكية في درء الحد، وقال الإمام النووي: « فإن وطئ فلا حد ». فسقط عنه الحد حتى وإن اعتقد حرمته؛ خروجًا من خلاف القائل بإباحته وحصول الرجعة به [٣].

٥ - الترتيب بين الفوائت واجب عند المالكية [٤] وعند الشافعية ليس بواجب، ومع عدم الوجوب عندهم فإنهم قالوا بسنية الترتيب المذكور؛ مراعاةً لخلاف المالكية القائلين بالوجوب [٥].

٦ - القضاء واجب عند الحنفية على من دخل في تطوع صلاة أو صيام ثم قطعهما [٦]، بينما هو غير واجب عند الشافعية [٧] والحنابلة [٨]؛ إذ يقولون بأنه لا قضاء على القاطع لصلاة التطوع أو صيامه، إلا أنه قد جاء عند الشافعية استحباب القضاء؛ مراعاةً للخلاف [٩].

٧ - الموالاة في الطواف حول الكعبة واجبة عند المالكية [١٠] والحنابلة [١١] فالطواف بدون الموالاة باطل عندهم؛ لأن الموالاة شرط من شروط الطواف لا يتم إلا بها.

بخلاف الشافعية القائلين بعدم وجوب الموالاة وصحة الطواف بدونها، ومع ذلك فقد قالوا: إن الموالاة مطلوبة على سبيل السنية؛ مراعاةً للمالكية والحنابلة [١٢].

---

(١) مغني المحتاج (٣٣٦/٣).

(٢) حاشية الدسوقي (٤١٦، ٤١٧)، وبداية المجتهد (٩٢/٢).

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي (٣٨٩/١).

(٤) الشرح الكبير، للدردير (٣٨٩/١).

(٥) المرجع السابق (٢٦٥/١).

(٦) الهداية شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر الميرغناني (٨٥/٢).

(٧) المرجع السابق (٣٥١/٢، ٣٥٢).

(٨) شرح منتهى الإرادات، للبهوتي (٥٣/٢).

(٩) المرجع السابق (٣٥١/٢، ٣٥٢).

(١٠) حاشية الخرشي (٣١٥/٢).

(١١) شرح منتهى الإرادات، للبهوتي (٥٣/٢).

(١٢) مغني المحتاج، للخطيب الشربيني (٤٨٥/١) وما بعدها، ونهاية المحتاج (٤١٤/٢).

٨ - بنت الرجل من ماء زناه، هل يحرم عليه نكاحها أم لا؟

قال الحنفية: البنت من الزنا تحرم على من تخلقت من مائه؛ لأنها بنته لغةً، والخطاب إنما هو باللغة العربية، فكان تحريمها عليه ثابتًا بالنص الصريح (١).

وقال الشافعية: المخلوقة من ماء زناه تحل له؛ إذ لا حرمة لماء الزنا، بدليل انتفاء أحكام النسب عنها، فلا يثبت لها ميراث ولا غيره، فهي أجنبية عنه؛ لأن الشرع قد قطع نسبها عمن تخلقت من مائه، فكانت حلالًا له (٢).

ومع قولهم بالحل انتقلوا عنه إلى القول بكراهة نكاح الرجل لمن تخلقت من مائه بزنًا؛ مراعاة لخلاف الحنفية القائلين بحرمة نكاح الرجل لابنته من الزنا (٣).

٩ - أقل الجزية الواجب أخذها عن كل واحد من الكفار اثنا عشر درهمًا من الفقير، ومن المتوسط أربعة وعشرون درهما، ومن الغني ثمانية وأربعون درهمًا، وبذلك يقول الحنفية (٤).

وأما الشافعية فإنهم يقولون إن الواجب من الجزية دينار عن كل واحد، إلا أنهم انتقلوا من قولهم هذا إلى القول بأن الإمام يستحب له طلب زيادة على الدينار في العقد، حتى يأخذ من متوسط الحال دينارين، ومن الغني أربعة دنانير، أما الفقير فيبقى على حاله ولا يأخذ منه فوق الدينار شيئًا (٥).

وهذه الزيادة مراعاة لخلاف الحنفية الذين لا يجيزون الجزية إلا بذلك، والمسوغ للانتقال هو الاحتياط؛ لأن الإمام متصرف عن المسلمين ونائب عنهم، فينبغي أن يحتاط في تصرفاته لهم بمراعاة وجه المصلحة؛ إذ تَصَرُّفُ الإمام مع الرعية منوط بالمصلحة.

وغيرها من الفروع الفقهية.

---

(١) الدر المختار، للحصكفي (٣٥١/٢)، مع حاشية ابن عابدين.
(٢) مغني المحتاج، للخطيب الشربيني (١٧٥/٣)، ونهاية المحتاج (٢٠٧/٥).
(٣) المرجع السابق (١٧٥/٣).
(٤) حاشية ابن عابدين (٤١٢/٣)، وبدائع الصنائع (٤٣٣/٩).
(٥) المرجع السابق (٢٨٤/٤).

وقد ذكر الإمام السيوطي ثمانية عشر فرعًا لقاعدة استحباب الخروج من الخلاف:

فقال: « القاعدة الثانية عشرة: « الخروج من الخلاف مستحب » فروعها كثيرة جدًّا لا تكاد تحصى: فمنها: استحباب الدلك في الطهارة، واستيعاب الرأس بالمسح، وغسل المني بالماء، والترتيب في قضاء الصلوات، وترك صلاة الأداء خلف القضاء، وعكسه، والقصر في سفر يبلغ ثلاث مراحل، وتركه فيما دون ذلك، وللملاح الذي يسافر بأهله وأولاده، وترك الجمع، وكتابة العبد القوي الكسوب، ونية الإمامة، واجتناب استقبال القبلة واستدبارها مع الساتر، وقطع المتيمم الصلاة إذا رأى الماء؛ خروجًا من خلاف من أوجب الجميع.

وكراهة الحيل في باب الربا، ونكاح المحلل خروجًا من خلاف من حَرَّمه، وكراهة صلاة المنفرد خلف الصف، خروجًا من خلاف من أبطلها، وكذا كراهة مفارقة الإمام بلا عذر، والاقتداء في خلال الصلاة؛ خروجًا من خلاف من لم يجز ذلك » [(١)].

* * *
* *
*

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٢٤٦).

القِسْمُ الثَّاني

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الشافعي

وفيه بابان:

البـاب الأول: المقاصد الخمسة عند الإمام الشافعي.

الباب الثاني: التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي.

البَابُ الأوَّل

المقاصد الخمسة عند الإمام الشافعي

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

الفصل الأول: مقصد حفظ الدين عند الشافعي.

الفصل الثاني: مقصد حفظ النفس عند الشافعي.

الفصل الثالث: مقصد حفظ النّسْل عند الشافعي.

الفصل الرابع: مقصد حفظ العقل عند الشافعي.

الفصل الخامس: مقصد حفظ المال عند الإمام الشافعي.

تمهيد

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضرورية، **والثاني**: أن تكون حاجية، **والثالث**: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فـقِدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وَفوْتِ حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

وأما الحاجيات فإنها كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات، فالضروريات هي أصل المصالح (١).

وأما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة (٢).

ولقد أشار الإمام الشافعي إلى ضرورة اعتبار هذه المقاصد الخمسة:

١ - **مقصد حفظ الدين** في قوله: « وَمَعْنَى (من بَدَّلَ قُتِلَ) مَعْنًى يَدُلُّ على أن من بدل دينه دين الحق وهو الإسلام...إنما يقتل على الخروج من الحق؛ لأنه لم يكن على الدين الذي أوجب اللّه ﷻ عليه الجنة، وعلى خلافه النار، إنما كان على دين له النار إن أقام عليه، قال اللّه جل ثناؤه: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] » (٣).

فهو في هذا النص نبه على حفظ الدين بحد المرتد ودخوله النار.

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/١٧، ١٨ - ٢٥).

(٢) المستصفى، للغزالي (ص ١٧٤).

(٣) الأم، للإمام الشافعي (١/٢٥٧).

٢ - **مقصد حفظ النفس** في قوله: « القصاص حيث شرع إنما شرع صيانةً للدماء في أهبها، وحفظًا للنفوس في نصبها، وردعًا للغواة، وزجرًا للنجاة، وحقنًا للدماء عن أصحاب المجون، وأولي العرامة في مطرد العرف ومستقر العادة، هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية » (١). وفي هذا النص نبه على حفظ النفس بالقصاص، وجعله من المصالح الكلية التي قدمها الإمام الشافعي على القياس (٢).

٣ - **مقصد حفظ النسل** في قوله: « اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط... الحدود حيث شرعت إنما شرعت لردع وزجر الغواة عن الإقدام على تلطخ فراش الغير واختلاط المياه والاضطراب واشتباه الأنساب » (٣). وفي هذا النص نبه على حفظ النسل بالحدود.

٤ - **مقصد حفظ العقل** في قوله: « إذهاب العقل محرم...وليس له أن يشرب خمرًا؛ لأنها تعطش وتجيع، ولا لدواء؛ لأنها تذهب بالعقل، وذهاب العقل منع الفرائض، وتؤدي إلى إتيان المحارم، وكذلك ما أذهب العقل غيرها » (٤). وفي هذا النص نبه على حفظ العقل بتحريم الخمر ولو للتداوي.

٥ - **مقصد حفظ المال** في قوله: « الأصل في الأملاك صيانتها على الملاك وحفظ الأموال على أربابها، ولا يزول ملك المولى إلا بتراض من جهته، وإلا بسبب مشروع، ولا يقطع ملك المالك عليه إلا بحق » (٥). وفي هذا النص نبه على حفظ المال بصيانته وإبقائه على أربابه.

وقد نسب إمام الحرمين إلى الإمام الشافعي النظر إلى الكليات الخمس، وقال في كتاب الترجيح: « ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطلبي الشافعي ﷺ... ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق » (٦). ثم ذكر من بين هذه الطرق: « طريقة

---

(١) مغيث الخلق، لإمام الحرمين الجويني (ص ٩٥).

(٢) ذكر إمام الحرمين والغزالي أن من حسن نظر الإمام الشافعي في الفروع أنه رتبها لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية؛ ولذلك أوجب القتل بالمثقل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة القصاص. مغيث الخلق (ص ٩٥)، والبرهان (٦٠٤/٢)، والمنخول (ص ٦١١).

(٣) مغيث الخلق (ص ٩٤ - ٩٦). (٤) الأم (٢٥٣/٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٢). (٦) البرهان، للجويني (٧٤٤/٢).

أخرى [١]: وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع، وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات، فالشريعة متضمنها: مأمور به ومنهي عنه ومباح، فأما المأمور به فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها، وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع » [٢].

والذي يهمنا هنا هو أن إمام الحرمين نسب إلى الإمام الشافعي هذا النظر إلى الكليات، وجعله من المميزات التي يترجح بها مذهب الإمام الشافعي. وهذه الكليات كما في النص هي الضروريات الخمس؛ فقد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع، فدل على أن المراد بالكليات هو الضروريات.

وقد يكون هذا النص بكامله للشافعي كما أثبتته نسخة مخطوطة تركيا من زيادة لفظ « يقول » في بداية هذه الجملة، فهو راجع إلى الإمام الشافعي. وهذا أيضًا ما يشير إليه قول إمام الحرمين بعده: « وقد بان للفقيه مسالك الناس الذين خالفوا مذهب الشافعي، فمن نظر إلى الأصول ثم نظر نظرًا كليًا إلى الفروع لم يَخْفَ عليه من يكون أَوْلَى بالاتباع » [٣]. كأنه أشار إلى أن النص السابق من كلام الشافعي ومن وجهة نظره، وإلا فلم تكن هناك فائدة من ذكر النص في ذلك المقام.

ويؤكد هذا ما نقله إمام الحرمين في مغيث الخلق من نصوص الشافعي الصريحة في اعتبار هذه الضروريات الخمس وأمثلتها كما أشرت إليها قبل قليل. وإذا ثبت هذا الاحتمال، يمكن القول إن الإمام الشافعي هو أول من تنبه لهذه الضروريات الخمس وأشار إليها جملةً وتفصيلًا. واللَّه أعلم بالصواب.

وهذه المقاصد الخمسة واقعة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات [٤]، وهي مرتبة كالآتي: أولًا حفظ الدين، ثم النفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال.

---

(١) وفي نسخة مخطوطة تركيا زيادة لفظ « يقول » كما حققه محقق كتاب البرهان.

(٢) البرهان، للجويني (٢/٧٤٦، ٧٤٧). (٣) المرجع السابق (٢/٧٤٧).

(٤) انظر: الموافقات، للشاطبي (٤/٣٤٧ - ٣٥٢).

وقد أكد هذا الترتيب حديث عبد اللَّه بن مسعود قال: قال رجل: يا رسول اللَّه، أي الذنب أكبر عند اللَّه؟ قال: « **أن تدعو للَّه ندًا وهو خلقك** » قال: ثم أي؟ قال: « **ثم أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك** » قال: ثم أي؟ قال: « **أن تزاني حليلة جارك** » فأنزل اللَّه تصديقها: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴾ ... الآية [الفرقان: ٦٨] »(١).

وهذا الحديث يدل على تقديم حفظ الدين على حفظ النفس، وتقديم حفظ النفس على حفظ النسل. وأما حفظ العقل وحفظ المال فإن معظم العلماء اتفقوا على تقديم حفظ العقل على حفظ المال (٢).

ولهذا رجح الإمام الآمدي هذا الترتيب في مسألة الترجيحات العائدة إلى صفة العلة؛ فمنها: « أن يكون مقصودُ إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى؛ نظرًا إلى مقصوده وثمرته، من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين؛ وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله، على ما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات، فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدمًا على غيره من المقاصد الضرورية.

أما بالنظر إلى حفظ النسب، فلأن حفظ النسب إنما كان مقصودًا لأجل حفظ الولد؛ حتى لا يبقى ضائعًا لا مربّيَ له، فلم يكن مطلوبًا لعينه وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفَّهة منعمة، حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات.

وأما بالنظر إلى حفظ العقل، فمن جهة أن النفس أصل، والعقل تبع، فالمحافظة على الأصل أولى، ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير أفضليته يفوتها مطلقًا، وما يفضي إلى تفويت العقل كشرب المسكر لا يفضي إلى فواته مطلقًا، فالمحافظة

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول اللَّه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [المائدة: ٦٧]، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده.

(٢) للمزيد من التوضيح في مسألة ترتيب المقاصد الخمسة انظر مثلًا: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، للكيلاني (ص ٢١١ - ٢١٤) ، ونحو تفعيل مقاصد الشريعة (ص ٢٨ - ٤٨).

بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقًا أَوْلَى.

وعلى هذا أيضًا يكون المقصود في حفظ النسب أَوْلى من المقصود في حفظ العقل ومقدم على ما يفضي إلى حفظ المال؛ لكونه مَركَبَ الأمانة ومِلاك التكليف ومطلوبًا للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال؛ ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها، على نحو اختلافها في أنفسها. وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها » [(١)].

ولعل هذا الترتيب ما جنح إليه الإمام الشاطبي في سياق حديثه عن ترتيب المقاصد الخمسة فقال: « فإن من الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه، فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليس تستصغر حرمة النفس في جنب حرمة الدين، فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين.

ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس، ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص؛ فالقتل بخلاف العقل والمال، وكذلك سائر ما بقي، وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب، فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو، وهذا كله محل بيانه الأصول.

ثم قال بعد ذلك: وإذا كان كذلك فالبدع من جملة المعاصي، وقد ثبت التفاوت في المعاصي، فكذلك يتصور مثله في البدع، فمنها ما يقع في الضروريات (أي أنه إخلال بها)، ومنها ما يقع في رتبة الحاجيات، ومنها ما يقع في رتبة التحسينيات، وما يقع في رتبة الضروريات منه ما يقع في الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال » [(٢)].

فالحاجيات والتحسينيات هما مكملتان للضروريات؛ لأنك « إذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضًا فيها على هذا الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات، وكذلك التحسينيات » [(٣)].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٤/٢٨٦ - ٢٨٩)، وانظر: نظرية المقاصد، للريسوني (ص ٣٨).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٢/٣٣٩).

(٣) الموافقات، للشاطبي (٤/٣٤٩).

وانطلاقًا مما سبق رتبت المقاصد الخمسة على حسب الترتيب المذكور آنفًا باعتباره الترتيب الراجح. والله أعلم.

* * *
* *
*

الفَصْلُ الأوَّلُ

مقصد حفظ الدين عند الشافعي

حفظ الدين أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا يمكن أن يكون هذا المقصد العظيم معرضًا للضياع، والتحريف والتبديل؛ لأن في ذلك ضياعًا للمقاصد الأخرى، وخرابًا للدنيا بأسرها.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن اللَّه ﷻ قد تكفل بحفظ هذا الدين. قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

ومع هذا فقد جعل اللَّه من الوسائل ما يتم به حفظ الدين [١]، ومن ذلك أن اللَّه يبعث من يجدد لهذه الأمة دينها، كما أخبرنا به رسول اللَّه ﷺ: « **إن اللَّه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مِائة سنة من يجدد لها دينها** » [٢].

فذهب كثير من العلماء إلى أن الإمام الشافعي من المجددين لهذه الأمة، كما قال الإمام أحمد بن حنبل من طرق عنه: « إن اللَّه يقيض للناس في رأس كل مِائة من يعلمهم السنن، وينفي عن رسول اللَّه ﷺ الكذب ». قال: « فنظرنا، فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز، وفي رأس المِائَتَيْنِ الشافعي » [٣].

وقال عبد الملك الميموني: « كنت عند أحمد بن حنبل وجرى ذكر الشافعي فرأيت أحمد يرفعه، وقال: يروي عن النبي ﷺ: « أن اللَّه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مِائة سنة من يقرر لها دينها » فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة، وأرجو أن

---

(١) حفظ الدين يكون من جانبين: أما الأول: فتكون المحافظة على ما به قيامه وثباته. ومن ذلك: العمل به، والجهاد من أجله، والدعوة إليه، والحكم به. ومن الجانب الثاني: تكون المحافظة بدرء ما به ينعدم أو يحرف. وذلك برد كل ما يخالفه من الأهواء والبدع. انظر: الموافقات، للشاطبي (١٨/٢)، و (٣٤٦/٤)، وانظر: مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ١٩٣ - ١٩٥).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم (٤٢٩١)، وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٥٠/٢).

(٣) تاريخ بغداد (٦٢/٢)، ومعرفة السنن والآثار (١٣٨/١)، وحلية الأولياء (٩٧/٩، ٩٨)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٣٣٨/٥١)، وتوالي التأسيس (ص ٤٨).

يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى » [١].

وقال الإمام أحمد بن حنبل: « كان الشافعي كالشمس للدنيا، وكالعافية للناس، فانظر هل لهذين من عوض أو خلف؟! » [٢].

هذه الروايات عن الإمام أحمد تدل على أن الإمام الشافعي كان مجدِّدًا حقًّا في عصره، وانتفع به أهل عصره كانتفاعهم للشمس، ولكن ماذا قدم الإمام الشافعي لأهل عصره؟ وما هي جوانب تجديد الدين عند الإمام الشافعي؟

لقد قدَّم الإمام الشافعي الكثير لأهل عصره ومن بعدهم، **ونكتفي هنا بذكر بعض من جوانب تجديد الدين عنده، وتجديد الدين إنما يكون بتجديد العلم أولًا.**

أولاً: نشر العلم:

قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: « **لا تسبوا قريشًا فإن عالِمَها يملأ الأرض علمًا، اللَّهم إنك أذقت أولها عذابًا ووبالًا فأذق آخرها نوالًا** » [٣].

وقال الإمام أحمد بن حنبل: « إذا سئلت عن مسألة لا أعرف فيها خبرًا قلت فيها بِقَوْل الشافعي؛ لأنه إمام عالم من قريش، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: « **عالم قريش يملأ الأرض علمًا** ». وذكر في الخبر: « أن اللَّه يقيض في رأس كل مائة سنة رجلًا يعلم الناس دينهم » [٤].

وقال عبد الملك بن محمد [٥] في قوله ﷺ: « **فإن عالمها يملأ الأرض علمًا ويملأُ طباق الأرض** » علامة بينة للمميز أن المراد بذلك رجل من علماء هذه الأمة من قريش قد ظهر علمه، وانتشر في البلاد، وكتبوا تأليفه كما تكتب المصاحف واستظهروا

---

(١) الانتقاء، لابن عبد البرّ (ص ١٢٦)، ومناقب الشافعي، للبيهقي (١/٥٥)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٣٨، ٣٣٩).

(٢) الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، لابن عبد البرّ (ص ١٢٥)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٤٨).

(٣) رواه البيهقي وغيره، وقال: « إذا ضُمَّتْ طرق هذا الحديث بعضها إلى بعض أفاد قوة وعرف أن للحديث أصلًا ». ثم علق عليه ابن حجر فقال: « وهو كما قال لتعدد مخارجها وشهرتها في كتب من ذكرنا من المصنفين ». انظر: توالي التأسيس (ص ٤٤ - ٤٧).

(٤) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/٥٤، ٥٥)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٣٩)، وتوالي التأسيس (ص ٤٨)، والحلية (٩/٦٥)، وتاريخ بغداد (٢/٦٠، ٦١)، ومناقب الشافعي، للرازي (ص ١٢٦).

(٥) هو أبو نعيم عبد الملك بن محمد بن عدي الفقيه الإستراباذي صاحب الربيع بن سليمان المرادي.

أقواله، وهذه صفة لا نعلمها قد أحاطت إلا بالشافعي، إذا كان كل واحد من قريش من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ وإن كان علمه قد ظهر وانتشر فإنه لم يبلغ مبلغًا يقع تأويل هذه الرواية عليه، إذ كان لكل واحد منهم نتف وقطع من العلم ومُسَيْئِلات، وليس في كل بلد من بلاد المسلمين مدرس ومُفتٍ ومصنف يصنف على مذهب قريش إلا على مذهبه، فعلم أنه يعنيه لا غيره، وهو الذي شرح الأصول والفروع وازدادت على مر الأيام حُسنًا وبيانًا » (١).

وقال الربيع بن سليمان (٢): « ناظر الشافعي محمد بن الحسن بالرقة فقطعه الشافعي فبلغ ذلك هارون الرشيد، فقال هارون: أما علم محمد بن الحسن إذا ناظر رجلًا من قريش أنه يقطعه سائلًا أو مجيبًا، والنبي ﷺ يقول: « **قدموا قريشًا ولا تَقَدموها وتَعَلَّموا منها ولا تُعَلموها فإن علم العالم منهم يَسَعُ طباق الأرض** » (٣).

وقال البيهقي: « وقد حمله جماعة من أئمتنا على أن هذا العالم الذي يملأ الأرض علمًا من قريش هو الشافعي، روي ذلك عن أحمد بن حنبل، وقاله أبو نعيم عبد الملك بن محمد الفقيه الإستراباذي وغيرهما ».

ولا يجوز أن يكون المراد بقوله: « **فإن عالمها يملأ الأرض علمًا** » كل من كان عالمًا من قريش، فقد وجدنا جماعة منهم كانوا علماء، ولم ينتشر علمهم في الأرض، فإنما أراد بعضهم دون بعض.

فإن كان المراد به كل من ظهر علمه، وانتشر في الأرض ذكره من قريش، فالشافعي ممن ظهر علمه، وانتشر ذكره، فهو في جملة الداخلين في الخبر. وإن كان المراد به زيادة ظهور وانتشار، فلا نعلم أحدًا من قريش أحق بهذه الصفة من الشافعي، فهو الذي صنف من جملة قريش في الأصول والفروع، ودونت كتبه، وحفظت

(١) تاريخ بغداد (٢/٦١)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٥١/٣٢٦)، وتهذيب الكمال (٢٤/٣٦٤).
(٢) انظر: تاريخ بغداد (٢/٦١)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٥١/٣٢٧).
(٣) هذا الحديث رواه الشافعي في مسنده في كتاب الأشربة وفضائل قريش وغيره، رقم الحديث (١٣٣٠)، ورواه البيهقي في « سننه الصغرى » في كتاب الصلاة باب صفة الأئمة في الصلاة، رقم (٥٣٢)، وقال البيهقي: هذا مرسل، قال: ويروى موصولًا وليس بالقوي. وقال ابن الصلاح في كلامه على الوسيط: وهذا الحديث وإن كان مرسلًا جيدًا لا يبلغ درجة الصحيح. انظر: البدر المنير (٤/٤٦٦، ٤٦٧).

أقاويله، وظهر أمره، وانتشر ذكره حتى انتفع بعلمه راغبون، وأفتى بمذهبه عالمون، وحكم بحكمه حاكمون، وقام بنصرة قوله ناصرون، حين وجدوه فيما قال مصيبًا، وبكتاب اللَّه متمسكًا، ولنبيه ﷺ متبعًا، وبآثار أصحابه مقتديًا، وبما دَلُّوهُ عليه من المعاني مهتديًا، فهو الذي ملأ الأرض من قريش علمًا، ويزداد على مرِّ الأيام تبعًا، فهو إذا أَوْلاهُم بتأويل هذا الخبر ودخوله فيما يُروَى عن النبي ﷺ: « **الأئمة من قريش، قدموا قريشًا ولا تَقَدَّمُوهَا، وتعلموا من قريش ولا تُعَلِّمُوهَا** » (١).

ثانيًا: ناصر السنة:

قال الشافعي: « سميت بالعراق ناصر الحديث » (٢).

وقال أحمد بن حنبل: « رحمه اللَّه الشافعي لقد كان يذب عن الآثار » (٣).

وقال أيضًا: « الشافعي أتبعُ للسنة والأثر من مالك بن أنس » (٤).

وقال أيضًا: « ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني حديث رسول اللَّه ﷺ حتى قدم الشافعي فَبَيَّنَهَا لهم » (٥).

قال الحميدي: « كنا نريد أن نَرُدَّ على أصحاب الرأي فلم نحسن كيف نرد عليهم حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا » (٦).

وقال أيضًا: « قدم علينا نعيم بن حماد وحثنا على طلب المسند، فلما قدم علينا الشافعي وضعنا على المحجة البيضاء » (٧).

وقال محمد بن مسلم بن وارة الرازي: « سألت أحمد بن حنبل قلت: ما ترى لي من الكتب أن أنظر فيه لِتُفْتَحَ لي الآثار رأيِ مالك أو الثوري أو الأوزاعي؟ فقال لي قولًا أجلهم أن أذكر ذاك وقال: عليك بالشافعي، فإنه أكثرهم صوابًا وأتبعهم للآثار » (٨).

(١) معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١٣٨/١).
(٢) حلية الأولياء (١٠٧/٩)، وتاريخ بغداد (٦٨/٢)، وتاريخ دمشق (٣٤٤/٥١).
(٣) تاريخ دمشق (٣٤٥/٥١).
(٤) المرجع السابق (١٠٧/٩)، وتاريخ بغداد (٦٨/٢)، وتاريخ دمشق (٣٤٤/٥١).
(٥) مناقب الشافعي، للبيهقي (٣٠١/١)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٣٤٥/٥١).
(٦) المرجع السابق (٩٦/٩)، وتاريخ دمشق (٣٤٤/٥١)، وتهذيب الأسماء (٧٠/١).
(٧) المرجع السابق (١٠١/٩)، وتاريخ دمشق (٣٤٥/٥١).
(٨) المرجع السابق (٩٧/٩)، وتاريخ دمشق (٣٦٦/٥١).

قال أحمد البصري: « كنت عند أحمد بن حنبل نتذاكر في مسألة، فقال رجل لأحمد: يا أبا عبد الله لا يصح فيه حديث. فقال: إن لم يصح فيه حديث ففيه قول الشافعي، وحجته أثبت شيءٍ فيه. ثم قال: قلت للشافعي: ما تقول في مسألة كذا وكذا؟ فأجاب فيها، فقلت: من أين قلت؟ هل فيه حديث أو كتاب؟ قال: بلى. فنزع في ذلك حديثًا للنبي ﷺ وهو حديث نص » (١).

وقال أحمد بن حنبل: « صاحب حديث لا يستغني عن كتب الشافعي » (٢).

وقال يحيى بن معين: « محمد بن إدريس الشافعي في الناس بمنزلة العافية للخلق والشمس للدنيا، جزاه الله عن الإسلام وعن نبيه ﷺ خيرًا » (٣).

ثالثًا: تأصيل أدلة الشرع:

سئل الإمام حسين الكرابيسي: « ما تقول في الشافعي؟ قال: ما أقول في رجل ابتدأ في أفواه الناس الكتاب والسنة والإجماع ؟! ما كنا ندرى ما الكتاب والسنة والإجماع نحن ولا الأولون حتى سمعنا من الشافعى الكتاب والسنة والإجماع » (٤).

قال الشافعي: « الأصل القرآن والسنة أو قياس عليهما، والإجماع أكثر من الحديث » (٥).

وقال أحمد بن حنبل: « كان الفقه قفلًا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي » (٦).
وقال أحمد أيضًا: « لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث » (٧).

وكما سبق أن رأينا أن عبد الرحمن بن مهدي كتب إلى الشافعي وهو شاب، أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان

---

(١) حلية الأولياء، لأبي نعيم (١٠٢/٩)، وتاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٦٦/٢)، وتاريخ دمشق (٣٥١/٥١).

(٢) تاريخ دمشق (٣٦٨/٥١).

(٣) المرجع السابق (٣٥٥/٥١).

(٤) آداب الشافعي (ص ٤٣)، وحلية الأولياء (٩٨/٩)، وتهذيب الأسماء (ص ٧٧). هذا مما يدل على أن الشافعي أول من أصل أدلة الشرع بهذا التأصيل المعروف الآن؛ لأن العلماء قبله ما كانوا يعلمون هذه الأدلة مؤصلة كما أصلها الشافعي. والله أعلم.

(٥) حلية الأولياء (١٠٩/٩).

(٦) تاريخ دمشق (٣٤٥/٥١).

(٧) تاريخ دمشق (٣٤٥/٥١). لو وضع عالم أصول الفقه قبل الشافعي لما قالوا مثل ما قالوا في هذه الروايات.

الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة [١].

وقال الكرابيسي: « ما فهمنا استنباط أكثر السنن إلا بتعليم الشافعي إيانا » [٢].

قال المزني أو الربيع: « كنا يومًا عند الشافعي بين الظهر والعصر عند الصحن في الصُفة، والشافعي قد استند إلى الأسطوانة - وإما قال إلى غيرها - إذ جاء شيخ عليه جبة صوف وعمامة صوف وإزار صوف وفي يده عكازة، فقام الشافعي وسوّى عليه ثيابه واستوى جالسًا، وسلم الشيخ وجلس، وأخذ الشافعي ينظر إلى الشيخ هيبة له، إذ قال الشيخ: أسأل؟ فقال: سل.

قال: أيش الحجة في دين اللَّه؟

فقال الشافعي: كتاب اللَّه.

قال: وماذا؟ قال: وسنة رسول اللَّه ﷺ.

قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة.

قال: من أين قلتَ اتفاق الأمة؟ من كتاب اللَّه أمْ مِنْ سنة رسول اللَّه ﷺ؟

فقال: من كتاب اللَّه.

فتدبر الشافعي ساعة، فقال الشيخ: قد أجلتك ثلاثة أيام ولياليها، فإذا جئت بحجة من كتاب اللَّه في الاتفاق وإلا تُبْ إلى اللَّه ﷻ.

فتغير لون الشافعي، ثم إنه ذهب فلم يخرج ثلاثة أيام ولياليهن، قال: فخرج إلينا في اليوم الثالث في ذلك الوقت - يعني بين الظهر والعصر - وقد انتفخ وجهه ويداه ورجلاه وهو مسقام فجلس، فلم يكن بأسرع أن جاء الشيخ فسلم وجلس، فقال: حاجتي.

فقال الشافعي: نعم، أعوذ باللَّه من الشيطان الرجيم. بسم اللَّه الرحمن الرحيم. قال اللَّه ﷻ: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ ﴾ [النساء: ١١٥] لا يصليه على خلاف المؤمنين إلا وهو فرض. فقال: صدقت. وقام فذهب. قال المزني أو الربيع: قال الشافعي: فلما ذهب

(١) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/٢٣٠). (٢) المرجع السابق (١/٣٠١).

الرجل قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقفت عليه » [١].

رابعًا: الجمع بين أهل الرأي والحديث:

قال الإمام أحمد بن حنبل: « كانت أنفس أصحاب الحديث في أيدي أبي حنيفة ما تبرح حتى رأينا الشافعي وكان أفقه الناس في كتاب الله وفي سنة رسوله، ما كان يكفيه قليل الطلب في الحديث » [٢]. وقال أيضًا: « ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي بيننا » [٣].

وقال أبو ثور: « كنت أنا وإسحاق بن راهويه وحسين الكرابيسي - وذكر جماعة من العراقيين - ما تركنا بدعتنا حتى رأينا الشافعي » [٤].

وقال أبو ثور: « لما ورد الشافعي العراق جاءني حسين الكرابيسي - وكان يختلف معي إلى أصحاب الرأي - فقال: قد ورد رجل من أصحاب الحديث يتفقه فقم بنا نسخر به فقمت وذهبنا حتى دخلنا عليه، فسأله الحسين عن مسألة، فلم يزل الشافعي يقول قال الله وقال رسول الله ﷺ حتى أظلم علينا البيت فتركنا بدعتنا واتبعناه » [٥].

وقال أبو ثور: « كنت من أصحاب محمد بن الحسن، فلما قدم الشافعي علينا جئت إلى مجلسه شبه المستهزئ، فسألته عن مسألة من الدور فلم يجبني وقال: كيف ترفع يديك في الصلاة ؟ فقلت: هكذا. فقال: أخطأت. فقلت: هكذا. فقال: أخطأت. قلت: فكيف أصنع. قال: حدثني سفيان عن الزهري عن سالم عن أبيه أن النبي ﷺ كان يرفع يديه بحذو منكبيه وإذا ركع وإذا رفع.

قال أبو ثور: فوقع في قلبي من ذلك، فجعلت أزيد في المجيء وأقصر من الاختلاف إلى محمد بن الحسن، فقال لي محمد يومًا: يا أبا ثور أحسب هذا الحجازي قد غلب عليك؟ قال: قلت أجل، الحق معه. قال: وكيف ذلك؟ قال:

---

(١) تاريخ دمشق (٣٦٣/٥١)، وسير أعلام النبلاء (٨٣/١٠، ٨٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٤٣/٢)، وانظر: مناقب الشافعي للرازي (ص ١٥٨).

(٢) حلية الأولياء (٩٨/٩)، وتاريخ دمشق (٣٤٣/٥١).

(٣) ترتيب المدارك (٩١/١)، الاعتصام (٢٢٦/١).

(٤) المرجع السابق (١٠٣/٩)، وتاريخ بغداد (٦٨/٢)، وتاريخ دمشق (٣٤٢/٥١).

(٥) المرجع السابق (١٠٣/٩)، وتاريخ بغداد (٦٨/٢).

قلت: كيف ترفع يديك في الصلاة؟ فأجابني على نحو ما أخبرت الشافعي، فقلت: أخطأت. فقال: كيف أصنع؟ قلت. حدثني الشافعي عن سفيان عن الزهري عن سالم عن أبيه أن النبي ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه وإذا ركع وإذا رفع. قال أبو ثور: فلما كان بعد شهر وعلم الشافعي أني لزمته للتعلم منه قال: يا أبا ثور خذ مسألتك في الدور، فإنما منعني أن أجيبك يومئذ لأنك كنت متعنتًا » [١].

وقال الكرابيسي: « ما رأيت مجلسًا قط أنبل من مجلس الشافعي، كان يحضره أهل الحديث وأهل الفقه وأهل الشعر، وكان يأتيه كبار أهل اللغة والشعر، فكل يتكلم منه » [٢].

قال أبو الفضل الزجاج: « لما قدم الشافعي إلى بغداد وكان في الجامع إما نيف وأربعون حلقة أو خمسون حلقة، فلما دخل بغداد ما زال يقعد في حلقة ويقول لهم قال اللّه وقال الرسول وهم يقولون قال أصحابنا حتى ما بقي في المسجد حلقة غيره » [٣].

وكان الحميدي إذا جرى عنده ذكر الشافعي يقول: « حدثنا سيد الفقهاء الشافعي » [٤]. وقال الحسن بن محمد الزعفراني: « كان أصحاب الحديث رقودًا حتى جاء الشافعي فأيقظهم فتيقظوا » [٥].

قال الحسن بن محمد: « كنا نختلف إلى الشافعي عندما قدم إلى بغداد ستة أنفس أحمد بن حنبل وأبو ثور وحارث النقال وأبو عبد الرحمن الشافعي وأنا ورجل آخر سماه، وما عرضنا على الشافعي كتبه إلا وأحمد بن حنبل حاضر لذلك » [٦].

قال الربيع: « وسألني (أي الشافعي) عن أهل مصر، فقلت: هم فرقتان: فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عليه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عليه. فقال: أرجو أن أقدم مصر إن شاء اللّه فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين. قال

---

(١) تاريخ بغداد (٢/٦٨). (٢) تهذيب الأسماء (١/٧٠).

(٣) المرجع السابق (٢/٦٩)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٤٣)، وتهذيب الكمال (٢٤/٣٧٥).

(٤) المرجع السابق (٢/٦٨)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٦٠)، وتهذيب الكمال (٢٤/٣٧٤).

(٥) المرجع السابق (٥١/٣٥٦)، وتهذيب الأسماء (١/٧٠).

(٦) المرجع السابق (٢/٦٢)، وتاريخ دمشق (٥١/٣٥٢)، وتهذيب الكمال (٢٤/٣٧٢).

الربيع: ففعل ذلك واللَّهِ حين دخل مصر »(١).

قال الحافظ ابن حجر عن الإمام الشافعي: « وكانت رياسة الفقه بمكة قد انتهت إلى ابن جريج، فأخذ علمه عن أصحابه، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه ولازمه، وأخذ عنه.

وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حمل جمل ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أَصَّلَ الأصول وَقَعَّدَ القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار »(٢).

خامسًا: الرد على علم الكلام وأهل البدع والأهواء:

قال الربيع بن سليمان: « سأل رجل من أهل بلخ الشافعي عن الإيمان، فقال للرجل: فما تقول أنت فيه؟ قال: أقول: إن الإيمان قول. قال: ومن أين قلت؟ قال: من قول اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٧]. فصارت الواو فصلًا بين الإيمان والعمل، فالإيمان قول والأعمال شرائعه.

فقال الشافعي: وعندك الواو فصل؟ قال: نعم. قال: فإذًا كنت تعبد إلهين إلهًا في المشرق وإلهًا في المغرب، لأن اللَّه تعالى يقول: ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ﴾ [الرحمن: ١٧]. فغضب الرجل وقال: سبحان اللَّه، أجعلتني وثنيًا؟ فقال الشافعي: بل أنت جعلت نفسك كذلك. قال: كيف؟ قال: بزعمك أن الواو فصل.

فقال الرجل: فإني أستغفر اللَّه مما قلت، بل لا أعبد إلا ربًا واحدًا، ولا أقول بعد اليوم إن الواو فصل، بل أقول: إن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. قال الربيع: فأنفق على باب الشافعي مالًا عظيمًا، وجمع كتب الشافعي، وخرج من مصر سُنّيًا »(٣).

وقال الشافعي: « لأَنْ يبتلى المرء بكل ما نهى اللَّه عنه ما عدا الشرك به، خير من النظر في الكلام، فإني واللَّه اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط »(٤).

---

(١) توالي التأسيس، لابن حجر العسقلاني (ص ١٥٢).

(٢) توالي التأسيس في معالي محمد إدريس، لابن حجر العسقلاني (ص ٧٣).

(٣) حلية الأولياء (٩/١١٠). (٤) المرجع السابق (٩/١١١).

وقال الشافعي: « لأن يلقى اللَّه العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله، خير من أن يلقاه بشيء من الأهواء » [١].

وقال الشافعي: « ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح » [٢].

وقال الشافعي: « لو علم الناس ما في الكلام والأهواء لَفرّوا منه كما يفرون من الأسد » [٣].

وقال الشافعي: « إياكم والنظر في الكلام، فإن رجلًا لو سئل عن مسألة من الفقه فأخطأ فيها، أو سئل عن رجل قتل رجلًا فقال: دِيَتُهُ بيضة. كان أكبر شيءٍ أن يضحك فيه، ولو سئل عن مسألة من الكلام فأخطأ فيها نُسِبَ إلى البدعة » [٤].

وقال الشافعي: « البدعة بدعتان، بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم ». واحتج بقول عمر بن الخطاب في قيام رمضان: نعمت البدعة هي [٥].

وقال الشافعي: « رأيي ومذهبي في أصحاب الكلام أن يُضْرَبُوا بالجريد ويجلسوا على الجمال ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويُنادَى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام » [٦].

وقال الشافعي: « لم أر أحدًا من أصحاب الأهواء أشهد بالزور من الرافضة » [٧].

* * *

(١ - ٣) حلية الأولياء (٩/١١١).

(٤ ، ٥) المرجع السابق (٩/١١٣).

(٦) المرجع السابق (٩/١١٦).

(٧) المرجع السابق (٩/١١٤).

الفَصلُ الثَّاني

مقصد حفظ النفس عند الشافعي

لقد عنيت الشريعة الإسلامية بالنفس عناية فائقة، فشرعت من الأحكام ما يجلب المصلحة لها، ويدفع المفاسد عنها، وذلك مبالغة في حفظها وصيانتها، ودرء الاعتداء عنها؛ لأنه بتعريض الأنفسَ للضياع والهلاك يفقد المكلف الذي يتعبد للّٰه سبحانه وتعالى، وذلك بدوره يؤدي إلى ضياع الدين.

وقد وضعت الشريعة الوسائل الكفيلة ـ بإذن اللّٰه ـ بحفظ النفس، منها ما أباحه اللّٰه ﷻ من المأكل والمشرب والملبس والمسكن، وكذلك الممارسة الرياضية التي بها يكون تنشيط الجسم والحفاظ على قوته وحيويته كما قال رسول اللّٰه ﷺ: « **المؤمن القوي خير وأحب إلى اللّٰه من المؤمن الضعيف** » (١).

كما جاء الأمر بترويح عن النفس من أجل السآمة والكسل في حديث حنظلة: « **يا حنظلة ساعة وساعة** » (٢)، وحديث أبي الدرداء: « **إن لربك عليك حقًا، ولنفسك عليك حقًا، ولأهلك عليك حقًا، فأعط كل ذي حق حقه** » (٣).

كما جاء النهي عن الاعتداء على النفس كالقتل وإتلاف الأعضاء والانتحار وغير ذلك من وسائل حفظ النفس (٤).

وقد أشار إلى هذه الوسائل الإمام الشاطبي في قوله: « وحفظ النفس حاصله في

---

(١) رواه مسلم في باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة باللّٰه وتفويض المقادير للّٰه.

(٢) رواه مسلم في باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة والمراقبة وجواز ترك ذلك في بعض الأوقات والاشتغال بالدنيا.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم ير عليه قضاء، رقم الحديث (١٨٣٢)، وفي كتاب الأدب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف، رقم الحديث (٥٦٧٤) .

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي (ص ٢١١)، ومقاصد الشريعة، لعبد المجيد النجار (ص ١١٨).

ثلاثة معان وهى إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج » [١].

وفيما يلي سأتكلم عن بعض هذه الوسائل عند الإمام الشافعي:

أولاً: تحريم الاعتداء على النفس:

قد جاءت نصوص الكتاب والسنة بتحريم الاعتداء على النفس وعَدّ ذلك من كبائر الذنوب؛ إذ ليس بعد الإشراك بالله ذنب أعظم من القتل.

وقد توعد الله ﷻ قاتل النفس بالعقاب العظيم، والعذاب الشديد في الآخرة.

فمن النصوص التي ورد فيها تحريم الاعتداء على النفس:

قال الإمام الشافعي في كتاب جِراحِ العَمْدِ: « **أصل تحريم القتل من القرآن:**

- قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥١].

- وقال الله ﷻ: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣].

- وقال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الفرقان: ٦٨].

- وقال: ﴿ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢].

- وقال ﷻ: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ ﴾ إلى ﴿ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴾ [المائدة: ٢٧ - ٣١].

- وقال ﷻ: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣].

قتل الولدان: قال الشافعي رحمه الله: قال الله ﷻ لنبيه ﷺ: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ

---

(١) الموافقات (٣٤٧/٤، ٣٤٨).

رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِالْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَلَا تَقْتُلُوٓا أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾... الآية. [الأنعام: ١٥١].

- وقال جل ثناؤه: ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: ٨، ٩].

- وقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَـٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

قال الشافعي: « كان بعض العرب تقتل الإناث من ولدها صغارًا خوف العيلة عليهم والعار بهم، فلما نهى اللّه عَزَّ ذِكْرُهُ عن ذلك من أولاد المشركين دل على تثبيت النهي عن قتل أطفال المشركين في دار الحرب، وكذلك دلت عليه السنة مع ما دل عليه الكتاب من تحريم القتل بغير حق، قال اللّه ﷻ: ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوٓا أَوْلَـٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ .. الآية. [الأنعام: ١٤٠].

قال الشافعي: « وأخبرنا سفيان بن عيينة عن أبي معاوية عمرو النخعي قال: سمعت أبا عمرو الشيباني يقول: سمعت ابن مسعود يقول: سألت النبي ﷺ: أي الكبائر أكبر؟ فقال: « **أن تجعل للّه نِدًّا وهو خلقك** ». قلت: ثم أي؟ قال: « **أن تقتل ولدك من أجل أن يأكل معك** » [(١)].

تحريم القتل بالسنة: أخبرنا الثقة عن حماد عن يحيى بن سعيد عن أبي أمامة بن سهل ابن حنيف عن عثمان أن رسول اللّه ﷺ قال: « **لا يحل قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنًا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس** » [(٢)].

قال الشافعي رحمه اللّه تعالى: « والذي يحل أن يعمد مسلم بالقتل ثلاثٌ: كُفْرٌ ثَبَتَ عليه بعد إيمانه، أو زنا بعد إحصانه، أو قتل نفس عمدًا بغير حق. وهذا موضوع في مواضعه » [(٣)].

---

(١) متفق عليه. رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول اللّه تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [المائدة: ٦٧]، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده.

(٢) رواه الشافعي في الأم، وأبو داود الطيالسي في مسنده، وابن ماجه والنسائي في سننهما، والترمذي في جامعه، وقال أبو عيسى: وفي الباب عن ابن مسعود وعائشة وابن عباس، وهذا حديث حسن. اهـ. وحديث ابن مسعود متفق عليه، ولفظه: « **لا يَحِلُّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا اللّه وأني رسول اللّه إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة** ».

(٣) الأم (٣/٦).

وبيان وجه كون تحريم الاعتداء على الأنفس من وسائل حفظها كما يلي:

لا يظن أن مسلمًا عاقلًا صادقًا في إيمانه يسمع تلك النصوص الدالة على تحريم قتل النفس وعلى جزاء فاعل ذلك من النار وغضب اللَّه ولعنته والعذاب العظيم وغير ذلك من الوعيد الشديد - لا يظن أنّ مسلمًا يسمع ذلك ثم يقدم على العمد العدوان؛ **وذلك لأمور:**

١- احترام المسلم للنصوص الشرعية، وتوقيره لأمر الله، وتعظيمه لحرمات اللَّه، يمنعه من مخالفة أمر اللَّه وارتكاب ما نهي عنه؛ إذ الأصل في المسلم الوقوف عند حدود اللَّه والتسليم لأمره ولو لم يرد في ذلك الأمر بخصوصه وعيدٌ ولا تهديدٌ؛ مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وذلك لأن مجرد كونه أمرًا من اللَّه فإن مخالفته محرمة ويُتوعَّدُ عليها.

كما قال تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣].

فكيف إذا انضم إلى ذلك وعيد خاص على الفعل.

فما يقوم بقلب المؤمن من الإيمان وتوقير اللَّه سبحانه يمنعه من قتل النفس وإراقة الدم بغير حق.

٢ - أن الشأن في المسلم أن يحب ما أحب اللَّه ويبغض ما يبغضه الله.

وأمره سبحانه بشيءٍ دليلٌ على محبته إياه، ونهيهُ عن شيءٍ دليلٌ على بغضه إياه، فإذا عرف المؤمن حكم اللَّه في أمر من الأمور فإنه يستدل بأمره على محبته له، وبنَهْيِهِ على بغضه له، فيأتي ما يحبه اللَّه، ويدع ما يبغضه.

والأدلة السابقة صريحة في تحريم قتل النفس، وصريحة في غضب اللَّه على من فعله، فإذا سمعها المؤمن استشعر خطورة القتل، وعلم أنه مما يبغضه اللَّه قطعًا، فانكف عنه لذلك.

٣ - الترهيب الوارد في النصوص بذكر العقاب الأخروي، فإنه من أعظم الزواجر للمسلم عما حرم اللَّه، حتى ولو لم يرد في ذلك عقاب دنيوي؛ لما يؤمن به المؤمن من أن عذاب الآخرة أشد وأبقى.

٤ - الترغيب الوارد في الكف عن قتل النفس وإنقاذها من الهلاك - كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢] - يدفع المسلم إلى الكف عن ذلك؛ لشدة رغبته فيما عند اللّٰه من الأجر.

ثانيًا: القصاص:

كثيرًا ما تركز الشريعة الإسلامية على غَرْسِ المُثُلِ العليا والأخلاق الفاضلة في النفوس، وتربي المسلمين عليها، وتحذر من ضد ذلك.

ولا تلجأ إلى العقوبات إلا في أضيق الحالات؛ حفظًا لنظام المجتمع، ولدرء الفساد عنه، ففي القتل مثلًا، رأينا كيف أن الشريعة حذَّرَتْ وأنذرت منه، وبينت عاقبته في الآخرة من النار وغضب الجبار، ولعنته، والعذاب العظيم، وفي الدنيا الحسرة والندامة، كما في قصة ابني آدم التي قصها اللّٰه علينا في كتابه، مع ما في القتل من قسوة ينبو عنها خُلُقُ المسلم الموصوف بالرحمة، والشفقة على المسلمين، ولما فيه أيضًا من قطع الوشيجة الإيمانية التي تربط المؤمن بأخيه؛ فالمؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه، فهو لا يرضى القتل لنفسه، فكذلك ينبغي ألَّا يحبه لأخيه.

كل هذه المعاني إذا استحضرها المسلم واستشعرها كفَّ عن القتل وامتنع منه، غير أنه لا يخلو مجتمع من أناس تستحكم فيهم الغفلة، فتغيب عنهم هذه المعاني، ويشتط بهم الغضب، فلا يتعقلون الأمور، وربما يستهتر بعضهم ويتساهل بالعقاب الأخروي لكونه غير محسوس وغير حاضر فيُقْدِم على القتل والاعتداء على المسلمين.

لذا شرع اللّٰه سبحانه عقوبة دنيوية حاضرة، تزجر من أراد سفك الدم الحرام بغير حقه، ألا وهي القصاص [١].

فقال سبحانه في كتابه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٨، ١٧٩].

---

(١) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٢١٦ - ٢٢٢).

وقد ذكر سبحانه في كتابه أنه كتب القصاص على مَنْ قبلنا، فقال: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥].

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « جماع إيجاب القصاص في العَمْد:

قال اللَّه جل وعز: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ﴾ [الإسراء: ٣٣] ».

قال الشافعي في قول اللَّه عَزَّوَجَلَّ: ﴿ فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ﴾ [الإسراء: ٣٣]: « لا يقتل غير قاتله. وهذا يشبه ما قيل - واللَّه أعلم - قال اللَّه عَزَّوَجَلَّ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ ﴾ [البقرة: ١٧٨] فالقصاص إنما يكون ممن فعل ما فيه القصاص لا ممن لم يفعله، فأَحْكَمَ اللَّه عَزّ ذِكرُه فرْضَ القصاص في كتابه، وأبانت السنة لمن هو وعلى من هو »[١].

ثم بيّن لنا الإمام الشافعي مقاصد الشريعة من تشريع القصاص وحكمته الكلية، فقال: « القصاص حيث شرع إنما شرع صيانة للدماء في أهبها، وحفظًا للنفوس في نصبها، وردعًا للغواة، وزجرًا للجناة، وحقنًا للدماء عن أصحاب المجون، وأولي العرامة في مطرد العرف ومستقر العادة. هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية. قال اللَّه عَزَّوَجَلَّ: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

معناه أن الرجل إذا فكر في نفسه، ودبر في خَلَدِه، وعلم أنه إذا قَتَلَ قُتِلَ امتنع من القتل، فيبقى هو حيًا والمهموم بقتله حيًا. وهذا معنى القصاص والزجر والردع، ويَزَعُ اللَّه تعالى بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن ».

ثم يبنى على هذا بأن الاعتبار بالقصد: كل موضع وجد فيه القصد إلى القتل وجب القَوَدُ. ثم قال: « القصد كامن باطن، لا يمكن الوقوف عليه، ولكن إذا كان بآلة يغلب على الظن أنه يموت منه يلزمه القصاص، ولا جرم القتل بالمثقل يلزمه القود؛ لأن المثقل والمحدد في الإفضاء إلى زهوق الروح يستويان، سيما إذا أدار حجر الرحا على صلبه

---

(١) الأم (٦/٤).

أو رأسه، أو خنقه أو صلبه، ومعظم القتل إنما يقع على هذا الوجه. فلو قلنا: إن القتل بالمثقل لا يوجب القصاص. لأدى إلى كل من أراد قتل امرئ مسلم بعداوة عنت له يميل عن المحدد إلى المثقل، ويقتله ولا يستحق القصاص، فتبطل حكمة الردع والزجر » (١).

فالقصاص يحقق الأمن للمجتمع، ويصون النفس من القتل، ويحميها من التعدي. وبيان ذلك من وجوه:

١ - أن اللَّه تعالى أخبر في كتابه أن في القصاص حياة، **ويتحقق ذلك من ناحيتين** (٢):

الأولى: أن القاتل إذا علم أنه إذا قَتَل قُتِل كَفَّ عن القتل وازدجر، فَيَسْلَمَ من أريد قتلُه من القتل، والقاتلُ بعدم تعريض نفسه للقصاص، فيكون القصاص حياة لهما جميعًا.

الثانية: أنه بالقصاص لا يقتل إلا القاتل، فكأن في قتل القاتل بقاءً لغيره، وكانوا في الجاهلية يقتلون القاتل وغيره، وربما قتلوا من هو خير من القاتل.

وقد نزل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى.. ﴾ الآية. [البقرة: ١٧٨]. في قوم كانوا إذا قتل الرجلَ منهم عبدُ قومٍ آخرين لم يرضوا من قتيلهم بدم قاتله من أجل أنه عَبْدٌ حتى يقتلوا به سيدَه، وإذا قتلت المرأةُ من غيرهم رجلًا لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القاتلة حتى يقتلوا رجلًا من رَهْط المرأة وعشيرتها، فأنزل اللَّه هذه الآية، فأعلمهم أن الذي فرض لهم من القصاص أن يقتلوا بالرجُلِ الرَّجُلَ القاتلَ دون غيره، وبالأنثى الأنثى القاتلةَ دون غيرها من الرجال، وبالعبد العبدَ القاتلَ دون غيره من الأحرار، فنهاهم أن يتعدوا القاتل إلى غيره في القصاص (٣).

٢ - أن في القصاص شفاءً لغيظ المجني عليهم وإرضاءً لهم؛ لأن من طبيعة النفوس الحَنَق (٤) على من يعتدي عليها عمدًا، فتندفع إلى الانتقام، وهو انتقام لا يكون عادلًا

---

(١) مغيث الخلق (ص ٩٥).

(٢) قد أشار أيضًا المفسرون إلى هذين المعنيين: تفسير الطبري (١١٤/٢)، وتفسير القرطبي (٢٥٦/٢)، وتفسير ابن كثير (١٨٤/١).

(٣) تفسير الطبري (١٠٣/٣). وانظر: تفسير ابن كثير (١٨٣/١).

(٤) الحنق: الغيظ. المصباح المنير (١٥٤/١).

أبدًا؛ لأنه صادر عن حنق وغضب تختل معهما الرَّوِيَّةُ، وينحجب بهما نور العدل، فإن وجد المجني عليه أو أنصاره مقدرة على الانتقام لم يتأخروا عنه، وإن لم يجدوها طووا كَشْحًا [١] على غيظ حتى إذا وجدوا مُكْنَةً بادروا إلى الفتك، وربما تقع بينهم حروب لا تنتهي إلا بقتل الآلاف من الناس، وربما لا تنتهي الثارات والجنايات، ولا يستقر حال نظام الأمة [٢]. وأكبر دليل على ذلك واقع الجاهلية الأولى، حيث كانت الحروب تثور بينهم لقتل شخص واحد، ثم لا تنتهي إلا بعد سنين بعد أن تأكل الأخضر واليابس، وكذلك واقع الجاهلية المعاصرة التي نبذت الأحكام الشرعية واستبدلت بالقصاص غيره من الأحكام، فعدم الاستقرار فيها مما لا ينكره أحد؛ لذا شُرع القصاصُ من الجاني، وتسليمُ القاتل إلى أولياء الدم تحت نظر الحاكم الشرعي؛ خوفًا من الحيف والتمثيل به، قال تعالى: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣].

فبتسليم القاتل إلى أولياء المقتول ليقتلوه كما قَتَلَ صاحبَهم يذهب ما بنفوسهم من حَنَق وغيظ ويحصل الاكتفاءُ به دون غيره.

وقد أشار الفقهاء - رحمهم الله - إلى هذا فقالوا: « إن ولي الدم متى أحسن الاستيفاء بالقوة والمعرفة مُكِّنَ منه، وإن لم يحسن الاستيفاء بنفسه لضعف بدنه، أو لضعف قلبه، أو لقلة هدايته إليه، فإنه يؤمر بتوكيل غيره؛ لأنه عاجز عن استيفاء حقه » [٣].

هذا إذا كان ولي الدم واحدًا، فإن كانوا أكثر من ذلك فإن رضوا بتوكيل أحدهم استوفى من القاتل.

« وإن تشاحوا في المتولي منهم للاستيفاء، أُمِرُوا بتوكيل أحدهم أو واحدٍ من غيرهم، ولم يَجُزْ أن يتولاه جميعهم؛ لما فيه من تعذيبِ الجاني وتعدد أفعالهم، فإن لم يتفقوا على واحد وتشاحوا، وكان كل واحد منهم يحسن الاستيفاء أقرع بينهم؛

---

(١) الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف. المصباح المنير (٢/٥٣٤)، وقد استعير هنا لما يحملونه من غيظ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٨/٣٧٤)، وإعلام الموقعين (٢/٧١٤)، وفي ظلال القرآن (١/١٦٥)، ومقاصد الشريعة، لابن عاشور (ص ٢٠٦).

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة (١١/٥١٦)، وبدائع الصنائع (٧/٢٦٤).

لأن الحقوق إذا تساوت وَعُدِمَ الترجيح يصار إلى القرعة فمن خرجت له القرعة أُمِرَ الباقون بتوكيله، ولا يجوز الاستيفاء بغير إذنهم؛ لأن الحق لهم جميعًا، وإن لم يتفقوا على توكيل واحدٍ مُنِعوا الاستيفاء حتى يوكّلوا »[١].

تنبيه: ما ذكر هنا من أن القصاص وسيلة من وسائل حفظ النفس داخل فيه القصاص في الأطراف والجراحات؛ لأنه راجع إلى حفظ النفس كاملةً لا نقص فيها.

ثالثًا: إباحة المحظورات في حالة الضرورة:

ومن الوسائل التي شرعت لحفظ الأنفس إباحة المحظورات في حالة الضرورة؛ إنقاذًا للأنفس من الهلاك.

قال الامام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ما يحل بالضرورة: « قال اللّٰه عَزَّ وَجَلَّ فيما حرم ولم يحل بالذكاة: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وقال: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقال في ذكر ما حرم: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣].

قال الشافعي: « فيحل ما حرم من ميتة ودم ولحم خنزير، وكل ما حرم مما لا يغير العقل من الخمر للمضطر.

والمضطر الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه، ولا شيءَ يسد سورة جوعه، من لبن وما أشبهه، ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض، وإن لم يخف الموت أو يضعفه ويضره أو يعتلّ أو يكون ماشيًا فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكبًا فيضعف عن ركوب دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين، فأيُّ هذا ناله فله أن يأكل من المحرم.

وكذلك يشرب من المحرم غير المسكر، مثل الماء تقع فيه الميتة وما أشبهه.

---

(١) المغني لابن قدامة (١١/٥١٧).

وأحب إليَّ أن يكون آكله إن أكل وشاربه إن شرب أو جمعهما فعلى ما يقطع عنه الخوف ويبلغ به بعض القوة، ولا يبين أن يحرم عليه أن يشبع ويروى، وإن أجزأه دونه؛ لأن التحريم قد زال عنه بالضرورة.

وإذا بلغ الشبع والري فليس له مجاوزته؛ لأن مجاوزته حينئذ إلى الضرر أقرب منها إلى النفع. ومن بلغ إلى الشبع فقد خرج في بلوغه من حد الضرورة وكذلك الري.

ولا بأس أن يتزود معه من الميتة ما اضطر إليه، فإذا وجد الغنى عنه طرحه. ولو تزود معه ميتة فلقى مضطرًا أراد شراءها منه، لم يحل له ثمنها، إنما حل له منها منع الضرر البين على بدنه لا ثمنها، ولو اضطر ووجد طعامًا لم يؤذن له به، لم يكن له أكل الطعام، وكان له أكل الميتة، ولو اضطر ومعه ما يشتري به ما يحل، فإن باعه بثمنه في موضعه أو بثمن ما يتغابن الناس بمثله، لم يكن له أكل الميتة، وإن لم يبعه إلا بما لا يتغابن الناس بمثله، كان له أكل الميتة، والاختيار أن يغالي به ويدع أكل الميتة.

وليس له بحال أن يكابر رجلًا على طعامه وشرابه وهو يجد ما يغنيه عنه من شرابٍ فيه ميتةٌ أو ميتةٍ، وإن اضطر فلم يجد ميتة ولا شرابًا فيه ميتة، ومع رجل شيء، كان له أن يكابره، وعلى الرجل أن يعطيه. وإذا كابره أعطاه ثمنه وافيًا، فإن كان إذا أخذ شيئًا خاف مالك المال على نفسه، لم يكن له مكابرته.

وإن اضطر وهو محرم إلى صيد أو ميتة، أكل الميتة وترك الصيد، فإن أكل الصيد فداه، إن كان هو الذى قتله. وإن اضطر فوجد من يطعمه أو يسقيه، فليس له أن يمتنع من أن يأكل أو يشرب. وإذا وجد فقد ذهبت عنه الضرورة إلا في حال واحدة، أن يخاف إن أطعمه أو سقاه، أن يسمه فيه فيقتله، فله ترك طعامه وشرابه بهذه الحال.

وإن كان مريضًا فوجد مع رجل طعامًا أو شرابًا، يعلمه يضره ويزيد في مرضه، كان له تركه، وأكل الميتة وشرب الماء الذي فيه الميتة » (١).

ثم قال: « ولا ضرورة في موضع لذة يحل بها المحرم، إنما الضرورة في الأبدان التي تحيا

---

(١) الأم (٢/٢٥٢، ٢٥٣).

من الموت وتمنع من ألم العذاب عليها، وأما للذات فلا يعطاها أحد بغير ما تحل به » [١].

وتظهر محافظة ذلك على النفس من وجوه كثيرة:

- منها جواز المحرمات للضرورة. فإذا بلغ الإنسان إلى هذه الضرورة وإلى هذا الحد الذي ذكره الشافعي وغيره من العلماء جاز له الأكل من الميتة؛ حفاظًا على نفسه من الهلاك. وهذا يعطي دلالة واضحة على أهمية حفظ النفس من الهلاك وصيانتها من الإتلاف.

- ومنها جواز التزود للمضطر من الميتة ما اضطر إليه، فإذا وجد الغنى عنه طرحه.

- ومنها جواز أكل المحرمات للمريض إذا لم يجد طعامًا أو شرابًا إلا ويضره ويزيد في مرضه.

- ومنها وجوب بذل المال للمضطر إنقاذًا لنفسه من الهلاك إذا لم يكن صاحب المال مضطرًا إليه، فإن كان به من الضرورة مثل ما بغيره فهو أحق بماله، ولا يجوز لأحد أخذه منه؛ لأنه ساواه في الضرورة، وانفرد بالملك، فإنْ أَخَذَه أحد منه فمات لزمه ضمانه؛ لأنه قتله بغير حق [٢].

فإن كان صاحب المال غير مضطر إليه لزمه بذله للمضطر؛ لأنه يتعلق به إحياءُ نفسٍ آدَمي معصوم، فلزمه بذله له، كما يلزمه بذل منافعه في إنجائه من الغرق والحريق.

فإن امتنع من بذله فللمضطر أخذه منه؛ لأنه مستحق له دون مالكه، فجاز له أخذه كغير ماله، فإن احتيج في ذلك إلى قتال، فله المقاتلة عليه، كما أكد على ذلك النووي [٣] فإن آل القتال إلى قتل صاحب المال فلا ضمان فيه [٤].

إلا أن يمتنع من بذل المال إلا بثمن، فهنا لا تجوز مقاتلته؛ حفظًا لنفس صاحب المال، ولأن الضرر حاصل بقتل النفس أعظم من الضرر الحاصل من عدم بذل المال [٥].

---

(١) الأم (٥/١٠).

(٢ ، ٣) انظر: المجموع، للنووي (٩/٤٥)، والمغني، لابن قدامة (١٣/٣٣٩).

(٤) انظر: المرجعين السابقين، ويلاحظ هنا أن المضطر لم يقصد قتل صاحب المال ابتداءً وإلا فإنه لا يجوز له ذلك، فليس استبقاء نفسه أولى من استبقاء نفس غيره، وقد ذكر النووي أن الأصح عدم وجوب مقاتلة صاحب المال. قال: لأنه إذا لم يجب دفع الصائل فهنا أولى. انظر: المجموع (٩/٤٦).

(٥) انظر: المغني (١٣/٣٤٠)، وذكر وجهًا فيما إذا بذله بأكثر من ثمن المثل أنه يجوز مقاتلته، واختار هو عدم الجواز، قال: ولا يلزم إلا ثمن المثل.

وخلاصة القول أن كل ما ذكر في هذا الباب من إباحة المحرمات حال الضرورة مشعر بأهمية النفس وباهتمام الشريعة الإسلامية بها وبالغ حرصها في المحافظة عليها.

وجميعه راجع إلى تقديم أهم المصلحتين عند تعارضهما، وقد أدرج العز ابن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرًا من مسائل الضرورة والإكراه تحت اجتماع المفاسد.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « **إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، فإن تساوت فقد يتوقف، وقد يتخير، وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات.**

ولاجتماع المفاسد أمثلة:

أحدها: أن يُكْرَه على قتل مسلم بحيث لو امتنع منه قُتِلَ، فيلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل؛ لأن صبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه، وإن قدر على دفع المكروه بسبب من الأسباب لزمه ذلك؛ لقدرته على درء المفسدة، وإنما قُدِّمَ دَرْءُ القتل بالصبر لإجماع العلماء على تحريم القتل، واختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم دَرْءِ المفسدة؛ للإجماع على وجوب درئها، على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها.

وكذلك لو أكره على الزنا واللواط، فإن الصبر مختلف في جوازه، ولا خلاف في تحريم الزنا واللواط.

وكذلك لو أكره بالقتل على شهادة زور أو على حُكْمٍ بباطل، فإن كان المكرِهُ على الشهادة به أو الحكم به قتلًا، أو قطع عضو، أو إحلال بضع محرم، لم تجز الشهادة ولا الحكم؛ لأن الاستسلام أولى من التسبب إلى قتل مسلم بغير ذنب، أو قطع عضو بغير جرم، أو إتيان بضع محرم.

وإن كانت الشهادة أن الحكم بمال لزمه إتلافه بالشهادة وبالحكم حفظًا لمهجته كما يلزم حفظها بأكل مال الغير، وكذلك من أكره على شرب الخمر، أو غُصَّ ولم يجد ما يسيغ به الغصة سوى الخمر فإنه يلزمه ذلك؛ لأن حفظ الحياة أعظم في نظر الشرع من رعاية المحرمات المذكورة.

المثال الثاني: إذا اضطر إلى أكل مال الغير أكله؛ لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل. وهذا من قاعدة الجمع بين إحدى المصلحتين وبذل المصلحة وهو كثير في الشرع. ثم ذكر أمثلة كثيرة وقال: « ولك أن تقول في هذا وما شابهه: جاز ذلك تحصيلًا لأعلى المصلحتين أو دفعًا لأعظم المفسدتين » (١).

* * *
* *
*

(١) قواعد الأحكام (١/٧٩ - ٨١)، ومقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٢٢٩ - ٢٣٤).

الفَصِلُ الثَالِثُ

مقصد حفظ النسل عند الشافعي

حفظ النسل من الركائز الأساسية في الحياة، ومن أسباب عمارة الأرض، وفيه تكمن قوة الأمم، وبه تكون مرهوبة الجانب، عزيزة القدر، تحمي أديانها، وتحفظ نفوسها، وتصون أعراضها وأموالها.

فقد أشار الإمام الشافعي إلى مقصد حفظ النسل في قوله: « اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط... الحدود حيث شرعت إنما شرعت لردع وزجر الغواة عن الإقدام على تلطخ فراش الغير واختلاط المياه والاضطراب واشتباه الأنساب »[(١)]. وفي هذا النص نبه على حفظ النسل بالحدود.

والإسلام قد عني بحماية النسل ودعا إلى تكثيره، ومنع كل ما من شأنه أن يقف في طريق سلامته، أو إيجاده.

وسنتناول في هذا الفصل حفظ مقصد النسل عند الإمام الشافعي في المسائل الآتية:

أولاً: الترغيب في النكاح:

قال اللَّه تعالى في كتابه: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ [النساء: ٣].

ففي هذه الآية مشروعية النكاح والتعدد فيه، ولا شك أن لازم ذلك تكثيرُ النسل وزيادته. قال البخاري: (باب الترغيب في النكاح ـ لقوله تعالى: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ.. ﴾ [النساء: ٣] [(٢)]. وقال ﷺ: « **تزوجوا الودود الولود فإني مكاثرٌ بكم الأمم يوم القيامة** »[(٣)].

دل هذا الحديث على أن تكثير النسل أمر مقصود للشارع، حيث أمر بتزوُّج

---

(١) مغيث الخلق (ص ٩٤ - ٩٦).

(٢) صحيح البخاري (١٠٤/٩)، وانظر كلام ابن حجر على الترجمة (١٠٤/٩).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٥٨/٣ - ٢٤٥)، وأبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في تزويج =

(الولود) فالولود من عرف عنها كثرة الولد إن لم تكن بِكْرًا، أو بما علم من حال أقاربها كثرة الولادة إن كانت بكرًا.

أو المقصود بها الشابَّة؛ لأنها في مظنة الولادة دون العجوز التي انقطع نسلها، والصفتان من وادٍ واحد (١).

ومما يدل على الاحتمال الثاني قوله ﷺ: « **عليكم بالأبكار فإنهن أعذَبُ أفواهًا وأنْتَقُ أرحامًا، وأسخَنُ أقبالًا، وأرضى باليسير من العمل** » (٢).

فقوله ﷺ: « **أنتَقُ أرحامًا...** » أي أكثر أولادًا (٣).

وقد حث النبي ﷺ على نكاح الأبكار في أحاديث كثيرة؛ لما يحققه من مقاصد النكاح الشرعية، ومن أهمها تكثير النسل (٤).

وقال ﷺ: « **يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء** » (٥).

وفي هذا الحديث الأمر بالنكاح لمن استطاعه وتاقت إليه نفسه، وهذا مجمع عليه، لكنه عند العلماء كافة أمر نَدْبٍ لا إيجاب، فلا يلزم التزوج ولا التسري، سواء خاف العَنَتَ أم لا، هذا مذهب العلماء كافة، ولا يُعْلَمُ أحدٌ أوجبه إلا داود ومن وافقه من أهل الظاهر، ورواية عن أحمد، فإنهم قالوا: يلزمه إذا خاف العنت أن يتزوج أو يتسرَّى، قالوا: وإنما يلزمه في العمر مرة واحدة، ولم يشرط بعضهم خوفَ العنت، قال أهل الظاهر: إنما يلزمه التزويج فقط، ولا يلزمه الوطء، وتعلقوا بظاهر الأمر في هذا

= الأبكار، حديث (٢٠٥٠)، (٢/٢٢٠)، والنسائي في سننه، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، حديث (٣٢٢٧)، (٦/٦٤)، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل (٦/١٩٥).

(١) انظر: فيض القدير (٣/٢٤٢).

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (١٧/٢٤٠)، رقم الحديث (٣٥٠)، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب تزويج الأبكار، حديث (١٨٦١)، (٢/٥٩٨)، والحديث صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/١٩٢).

(٣) فيض القدير (٣/٢٤١).

(٤) مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٢٥٧، ٢٥٨).

(٥) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب من استطاع الباءة فليتزوج، وباب من لم يستطع الباءة فليصم، حديث رقم (٥٠٦٥، ٥٠٦٦)، (٩/١٠٦ - ١١٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، حديث (١٤٠٠)، (٢/١٠١٨).

الحديث مع غيره من الأحاديث مع القرآن، قال الله تعالى: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ ﴾ [النساء: ٣] وغيرها من الآيات.

واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ [النساء: ٣]. فخيره ﷺ بين النكاح والتسري.

قال الإمام المازري: « هذا حجة للجمهور؛ لأنه ﷺ خيره بين النكاح والتسري بالاتفاق، ولو كان النكاح واجبًا لما خيره بينه وبين التسري؛ لأنه لا يصح عند الأصوليين التخيير بين واجب وغيره؛ لأنه يؤدي إلى إبطال حقيقة الواجب، وأن تاركه لا يكون آثمًا »(١).

أما الإمام الشافعي فقد فصّل هذه المسألة في كتاب الأم، ما نصه: « ما جاء في أمر النكاح، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٢].

قال الشافعي رحمه الله: « والأمر في الكتاب والسنة وكلام الناس يحتمل معاني:

أحدها: أن يكون الله عز وجل حرّم شيئًا ثم أباحه، فكان أمره إحلال ما حرم، كقول الله عز وجل: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: ٢] وكقوله: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ ...الآية [الجمعة: ١٠].

قال الشافعي رحمه الله: وذلك أنه حرم الصيد على المحرم ونهى عن البيع عند النداء، ثم أباحهما في وقت غير الذي حرمهما فيه كقوله: ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ [النساء: ٤] وقوله: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا ﴾ [الحج: ٣٦].

قال الشافعي: وأشباهٌ لهذا كثير في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، ليس حتمًا أن يصطادوا إذا حلوا، ولا ينتشروا لطلب التجارة إذا صلوا، ولا يأكل من صداق امرأته إذا طابت عنه به نفسًا، ولا يأكل من بدنته إذا نحرها ».

قال: « ويحتمل أن يكون دلهم على ما فيه رشدهم بالنكاح؛ لقوله عز وجل: ﴿ إن

(١) الفتح (٩/١١١).

يَكُونُوا فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [النور: ٣٢] يدل على ما فيه سبب الغنى والعفاف، كقول النبي ﷺ: « سافروا تصحوا وترزقوا » (١) فإنما هذا دلالة لا حتم أن يسافر لطلب صحة ورزق.

قال الشافعي: ويحتمل أن يكون الأمر بالنكاح حتمًا وفي كل الحتم من الرشد، فيجتمع الحتم والرشد. وقال بعض أهل العلم: الأمر كله على الإباحة والدلالة على الرشد حتى توجد الدلالة من الكتاب أو السنة أو الإجماع على أنه إنما أريد بالأمر الحتم، فيكون فرضًا لا يحل تركه، كقول الله ﷻ: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] فدل على أنهما حتم، وكقوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وقوله: ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] وقوله: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] فذكر الحج والعمرة معًا في الأمر، وأفرد الحج في الفرض، فلم يقل أكثر أهل العلم العمرة على الحتم وإن كنا نحب أن لا يدعها مسلم. وأشباه هذا في كتاب الله ﷻ كثير » (٢).

وبعد ذكر هذه الاحتمالات في حكم الزواج، بَيَّنَ الإمام الشافعي أحكام الزواج على حسب الأشخاص، منها ما هو واجب أو مندوب أو مباح أو غيرها.

فبدأ بمن يجب عليه الزواج فقال: « فحتم لازم لأولياء الأيامى والحرائر البوالغ إذا أردن النكاح ودعوا إلى رضا من الأزواج أن يزوجوهن؛ لقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٢] ».

ثم بَيَّنَ مقاصد الزواج فقال الشافعي رحمه الله: « والرجل يدخل في بعض أمره في معنى الأيامى الذين على الأولياء أن ينكحوهن إذا كان مولًى بالغًا يحتاج إلى النكاح ويقدر بالمال، فعلى وليه إنكاحه، فلو كانت الآية والسنة في المرأة خاصة لزم ذلك

---

(١) محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان مرسلًا عند عبد الرزاق. ينظر: ضعيف الجامع (٣٢١١). عزاه لعبد الرزاق ولم أجده، وموقوف على عمر رضي الله عنه بهذا اللفظ، أخرجه عبد الرزاق (١٦٨/٥)، (٤٣٤/١١)، وهو من طريق طاووس عن عمر ولم يدركه، فهو منقطع. ينظر: العلل، لابن أبي حاتم (٣٠٦/٢)، مجمع الزوائد (١٧٩/٣)، (٣٢٤/٥)، الكامل، فهو لابن عدي (٢٥٢١/٧)، تخريج أحاديث الإحياء للعراقي (٨٥/٣)، ميزان الاعتدال (٦٣٢/٣)، المقاصد الحسنة للسخاوي (٢٣٦)، كشف الخفاء (٤٤٥/١)، الدرر المنتثرة، للسيوطي (١٢٧)، سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٢١/١) برقم (٢٢٥).

(٢) الأم (١٥٣/٥).

عندي الرجل؛ لأن **المعنى الذي أريد به نكاح المرأة العفاف؛ لما خلق فيها من الشهوة وخوف الفتنة**، وذلك في الرجل مذكور في الكتاب؛ لقول الله ﷻ: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [آل عمران: ١٤] »(١).

قال الشافعي رحمه الله: « إذا كان الرجل ولي نفسه والمرأة أحببْتُ لكل واحد منهما النكاح إذا كان ممن تتوق نفسه إليه؛ لأن الله ﷻ أمر به ورضيه وندب إليه **وجعل فيه أسباب منافع، قال**: ﴿ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ [الأعراف: ١٨٩]، وقال الله ﷻ: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴾ [النحل: ٧٢]. وقيل: إن الحفدة الأصهار. وقال ﷻ: ﴿ فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾ [الفرقان: ٥٤].

فبلغنا أن النبي ﷺ قال: « **تناكحوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم حتى بالسقط** »(٢). وبلغنا أن النبي ﷺ قال: « **من أحب فطرتي فليستَّن بسنتي، ومن سنتي النكاح** »(٣). وبلغنا أن النبي ﷺ قال: « **من مات له ثلاثة من الولد لم تمسه النار** »(٤). ويقال: « **إن الرجل ليرفع بدعاء ولده من بعده** »(٥).

قال: « وبلغنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: « ما رأيت مثل من ترك النكاح بعد هذه الآية ﴿ إِن يَكُونُوا فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [النور: ٣٢] »(٦).

أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال: أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار: « أن

---

(١) الأم (٥/١٥٤).

(٢) قال ابن حجر: « **تناكحوا تكثروا أباهي بكم** ». أخرجه صاحب مسند الفردوس من طريق محمد بن الحارث، عن محمد بن عبد الرحمن البيلماني، عن أبيه، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: « **حجوا تستغنوا، وسافروا تصحُّوا، وتناكحوا تكثروا، فإني أباهي بكم الأمم** ». والمحمدان ضعيفان. وذكر البيهقي، عن الشافعي أنه ذكره بلاغًا، وزاد في آخره: « حتى بالسقط ». وفي الباب عن أبي أمامة أخرجه البيهقي بلفظ: « **تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ولا تكونوا كرهبانية النصارى** ». وفيه محمد بن ثابت وهو ضعيف. وعن أنس صححه ابن حبان بلفظ: « **تزوجوا الولود الودود، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة** ». تلخيص الحبير (٣/١١٥).

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى (٧/٧٨). وهو في الصحيحين بلفظ: « **وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني** ».

(٤) متفق عليه بلفظ: « **لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد فتمسه النار إلا تحلَّة القسم** ».

(٥) رواه البيهقي عن سعيد بن المسيب، وقال: الحديث مرفوع عن أبي هريرة مخرج في الصحيحين. معرفة السنن (٥/٢٢٣).

(٦) رواه عبد الرزاق في المصنف (٦/١٧٣) بإسنادين منقطعين.

ابن عمر أراد أن لا ينكح، فقالت له حفصة: تزوج فإن ولد لك ولد فعاش من بعدك دعوا لك » (١).

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ومن لم تَتُقْ نفسه ولم يحتج إلى النكاح من الرجال والنساء بأن لم تخلق فيه الشهوة التي جعلت في أكثر الخلق، فإن الله عَزَّوَجَلَّ يقول: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [آل عمران: ١٤] أو بعارض أذهب الشهوة من كبر أو غيره فلا أرى بأسًا أن يدع النكاح، بل أحب ذلك، وأن يتخلى لعبادة الله. وقد ذكر الله عَزَّوَجَلَّ القواعد من النساء فلم ينههن عن القعود، ولم يندبهن إلى نكاح، فقال: ﴿ وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتِۭ بِزِينَةٍ ﴾... الآية. [النور: ٦٠].

وذكر عبدًا أكرمه قال: ﴿ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا ﴾ [آل عمران: ٣٩]. والحصور الذي لا يأتي النساء ولم يندبه إلى نكاح فدل ذلك - والله أعلم - على أن المندوب إليه من يحتاج إليه ممن يكون محصِنًا له عن المحارم والمعاني التي في النكاح، فإن الله عَزَّوَجَلَّ يقول: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] » (٢).

وأما قوله ﷺ: « **فمن رغب عن سنتي فليس مني** » فمعناه: من رغب عنها إعراضًا عنها غير معتقد لها على ما هي. والله أعلم (٣).

قال الإمام النووي: « وأما الأفضل من النكاح وتركه، فقال أصحابنا: الناس فيه أربعة أقسام: قسم تتوق إليه نفسه ويجد المؤن، فيستحب له النكاح، وقسم لا تتوق ولا يجد المؤن، فيكره له، وقسم تتوق ولا يجد المؤن، فيكره له، وهذا مأمور بالصوم؛ لدفع التَّوقان، وقسم يجد المؤن ولا تتوق فمذهب الشافعي وجمهور أصحابنا: أن ترك النكاح لهذا والتخلي للعبادة أفضل، ولا يقال: النكاح مكروه. بل تركه أفضل. ومذهب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب مالك أن النكاح له أفضل والله أعلم » (٤).

---

(١) رواه سعيد بن منصور في سننه (١/١٦٨)، وعبد الرزاق في المصنف (٦/١٧٢) بهذا الإسناد.

(٢) الأم (٥/١٥٥). (٣) الفتح (٩/١١١).

(٤) شرح صحيح مسلم (٩/١٧٤).

وهذا نظر دقيق من الإمام الشافعي في تفضيل العبادة على الزواج لمن يجد المؤن ولا تتوق؛ لأنه أمانة عظيمة قد تَصْرِفُ أصحابها عن التخلي للعبادة وتفتنهم. وهذا من باب تقديم مقصد حفظ الدين على مقصد حفظ النسل.

قال اللَّه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْۚ وَإِن تَعْفُواْ وَتَصْفَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ [التغابن: ١٤، ١٥].

وقال الغزالي في الإحياء: « من اجتمعت له فوائد النكاح وانتفت عنه آفاته فالمستحب في حقه التزويج، ومن لا فالترك له أفضل، ومن تعارض الأمر في حقه فليجتهد ويعمل بالراجح »[(١)].

ثانيًا: مراعاة المقاصد الأصلية والتبعية للزواج:

ومعلوم أن الزواج « مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق اللَّه من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من اللَّه على العبد وما أشبه ذلك.

فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقراء من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومُقوٍّ لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل.

فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضًا، كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب طلبًا لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك؛ فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ وأن قصد التسبب له حسن »[(٢)].

---

(١) الإحياء، للغزالي (٢/٨٨).

(٢) الموافقات (٣/١٣٩).

وعلى هذا فإن الزواج « من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد فى العاجلة، فهو حظ أيضًا قد أثبته الشارع وراعاه فى الأوامر والنواهي، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له، وإذا علم ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع، فكان حقًّا وصحيحًا » (١).

فالحاصل إذا قصد المكلف للأمر من أجل حظ نفسه بعيدًا عن مراعاة المقاصد الأصلية والمصالح العامة المرعية فقد قصد بأمر مباح؛ لموافقته لمقصد الشارع وإذنه. والقصد المباح لا يثاب عليه صاحبه إلا إذا اتخذه وسيلة إلى ما هو قربة للَّه.

وذلك كالناكح إن يقصد به قضاء وطره، ونحو ذلك من حظوظه دون النظر إلى تحقيق المقصد الأصلي من النكاح كالنسل والإعفاف ونحوه؛ فإنه يقصد أمرًا مباحًا، بخلاف من استشعر المقصد الأصلي وراعاه، فإن نكاحه يكون عبادة للَّه تبارك وتعالى، فالذي يتزوج بقصد المحافظة على النسل يكون قصده أسمى ممن يتزوج بقصد الخلاص من الشهوة فحسب؛ لأن الوسائل تسمو بسمو مقاصدها (٢).

ومن هنا نرى أن الإمام الشافعي قال بثبوت النكاح بنية المتعة والتحليل؛ لأنها من حديث نفس وحظوظها، ما لم يقع النكاح بشرط يفسده.

قال الشافعي: « وإن قدم رجل بلدًا وأحب أن ينكح امرأة ونيته ونيتها أن لا يمسكها إلا مقامه بالبلد أو يومًا أو اثنين أو ثلاثة كانت على هذا نيته دون نيتها أو نيتها دون نيته أو نيتهما معًا ونية الولي غير أنهما إذا عقدا النكاح مطلقًا لا شرط فيه فالنكاح ثابت، ولا تفسد النية من النكاح شيئًا؛ لأن النية حديث نفس وقد وضع عن الناس ما حدثوا به أنفسهم، وقد ينوي الشيء ولا يفعله وينويه ويفعله فيكون الفعل حادثًا غير النية.

وكذلك لو نكحها ونيته ونيتها أو نية أحدهما دون الآخر أن لا يمسكها إلا قدر ما يصيبها فيحللها لزوجها ثبت النكاح، وسواء نوى ذلك الولي معهما أو نوى غيره أو لم ينوه ولا غيره، والوالي والولي في هذا لا معنى له أن يفسد شيئًا ما لم يقع النكاح بشرط يفسده » (٣).

---

(١) الموافقات (٢/٣٧٣).

(٢) انظر: المقاصد العامة (ص ٤٠٦).

(٣) الأم (٥/٨٦).

وهذه المسألة فيها خلاف بين العلماء كما حكاها ابن تيمية: « وأما إذا نوى الزوج الأجل ولم يظهره للمرأة فهذا فيه نزاع يرخص فيه أبو حنيفة والشافعي، ويكرهه مالك وأحمد وغيرهما، كما أنه لو نوى التحليل كان ذلك مما اتفق الصحابة على النهي عنه وجعلوه من نكاح المحلل، لكن نكاح المحلل شر من نكاح المتعة؛ فإن نكاح المحلل لم يبح قط؛ إذ ليس مقصود المحلل أن ينكح، وإنما مقصوده أن يعيدها إلى المطلق قبله، فهو يثبت العقد ليزيله، وهذا لا يكون مشروعًا بحال، بخلاف المستمتع، فإن له غرضًا في الاستمتاع، لكن التأجيل يخل بمقصود النكاح من المودة والرحمة والسكن، ويجعل الزوجة بمنزلة المستأجرة؛ فلهذا كانت النية في نكاح المتعة أخف من النية في نكاح المحلل، وهو يتردد بين كراهة التحريم وكراهة التنزيه »[(١)].

فالشافعي رخص الزواج بقصد الأمور الدنيوية ما لم يقع النكاح بشرط يفسده، وهذا يدل على اعتبار الإمام الشافعي لمقصد تبعي من مقاصد الزواج، فضلًا عن مقصده الأصلي؛ « لأن النية حديث نفس، وقد وضع عن الناس ما حدثوا به أنفسهم، وقد ينوي الشيءَ ولا يفعله وينويه ويفعله، فيكون الفعل حادثًا غير النية ».

ومع ذلك إن القصد على وفق المقاصد التابعة سائغ إذا كان لا يقتضي مضادًا للمقاصد الأصلية، والسعي في نيل حظوظ النفس من طبيعة النفس البشرية، حتى قال بعض العلماء: « إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفة إلهية »[(٢)].

والشريعة لم تكلف الإنسان أن يعمل دون أن يستشعر ذلك، وإلا لم يذكر ما يترتب على الأعمال من ثواب أو عقاب، وكل ذلك في حقيقة أمره جلب نفع أو دفع ضر دنيوي أو أخروي.

ومع هذا فيبقى الأصل وهو إفراد الله وحده بالعبادة، فمتى تخلَّص العمل وتمحَّض لوجه الله تبارك وتعالى، كان أجدى وأنفع لصاحبه إذا انضم إلى ذلك حسن المتابعة لأوامر رسوله ﷺ[(٣)].

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: « غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠٨/٣٢). (٢) الموافقات (٣٥٩/٢).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٩).

الأمور الدنيوية أولى؛ ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة، فإن غلب قصد العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح فى المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد » (١).

ثالثًا: الولاية في عقد الزواج:

قال الإمام الشافعي: « عقد النكاح عظيم خطره، جسيم قدره، واختص من بين العقود بمزية شروط وزوائد وفوائد وعوائد، وضروب وفنون، فلا يملك مباشرتها إلا من كان كامل النظر، دقيق الرأي، وهذه المرأة ناقصة الرأي والعقل، سيئة الاختيار، سريعة الاغترار، قليلة الاختيار، تغتر بالخلق والخلق وخضراء الدمن، فرأي الشرع أن يحسم هذا الباب حسمًا؛ استبقاءً لمزيد وطأة النكاح واستبقاءً لحرمته ».

ثم قال: « اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط بتفويض أزمة هذا العقد إلى كامل الرأي وتام الشفقة والعقل وهم الرجال. ولهذا المعنى سلب الشرع ولاية الطلاق عنهن وفوّضها إلى الرجال؛ حتى لا تضع المرأة نفسها تحت من لايكافئها فتجلب بذلك عارًا عظيمًا، وشنارًا جسيمًا، لا يتدارك ولا يتلافى » (٢).

عقد النكاح الذي يتراضى فيه الزوجان في انعدام الولي أبطلته الشريعة؛ حفظًا للنسل وسدًّا لذريعة الزنا رغم توفر ضابطي العقد والتأبيد، فإن الزاني لا يعجز أن يقول للمرأة: « أنكحيني نفسك بعشرة دراهم ». ويُشهد عليهما رجلين من أصحابه أو غيرهم.

فتعد الولاية في عقد الزواج من الضوابط التي يحترز بها عقد النكاح ويغاير بها الزنا والسفاح والمخادنة وغيرها، وهذا مما يمكن استنتاجه من الآيات الكريمة من مثل قوله تعالى: ﴿ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله أيضًا: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖۚ ﴾ [النساء: ٢٥].

وهو ما يذهب إليه ابن تيمية حيث يقول: « الولي دلّ عليه القرآن والسنة في غير موضع، وهو عادة الصحابة، إنما كان يُزَوِّجُ النساءَ الرجالُ، ولا يعرف أن امرأة تزوج

(١) الموافقات (٢/٣٧٢، ٣٧٣).
(٢) انظر: مغيث الخلق (ص ٦٩).

نفسها. وهذا مما يفرق فيه بين النكاح ومتخذات أخدان؛ ولهذا قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لا تزوج المرأة نفسها، فإن البَغِيَّ هي التي تزوج نفسها » (١).

ويفصل الغزالي في مقصد الولاية بتوضيح رتبتها من أقسام المقاصد فيقول: والمناسب قد يكون منقوصًا فيترك أو يحترز عنه بعذر أو تقييد كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعًا في الرتبة الثانية (الحاجيات)، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفء، فهو في الرتبة الثالثة (التحسينيات)؛ لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد؛ لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض الشرع ذلك إلى الولي؛ حملًا للخلق على أحسن المناهج (٢).

رابعًا: تحريم اللواط وعقوبته:

قال الإمام الشافعي في كتاب الأم: أخبرنا رجل عن ابن أبى ذئب عن القاسم ابن الوليد عن يزيد - أراه ابن مذكور: « أن عليًا رضى اللَّه تعالى عنه رجم لوطيًا ». وبهذا نأخذ نرجم اللوطي محصنًا كان أو غير محصن، وهذا قول ابن عباس، وسعيد ابن المسيب، يقول: « السنة أن يرجم اللوطي أحصن أو لم يحصن ».

ثم رجع الإمام الشافعي فقال: « لا يرجم إلا أن يكون قد أحصن ».

وعكرمة يرويه عن ابن عباس عن النبي ﷺ. وصاحبهم يقول: ليس على اللوطي حد، ولو تلوط وهو محرم لم يفسد إحرامه، ولا غسل عليه ما لم يُمْنِ، وقد خالفه بعض أصحابه فقال: اللوطي مثل الزاني يرجم إن أحصن، ويجلد إن لم يحصن، ولا يكون اللوطي أشد حالًا من الزاني. وقد بين اللَّه عَجَّلَ فرقًا بينهما فأباح جماع النساء بوجهين أحدهما النكاح والآخر ملك اليمين، وحرم هذا من كل الوجوه، فمن أين يشتبهان؟ » (٣).

اللوطي هو مَنْ عَمِلَ عمل قوم لوط (٤) وهو إتيان الرجال شهوة من دون النساء. وقد جعله اللَّه من الجرائم المنكرة التي لا تليق بالإنسان المفضَّلِ المكرم، وهو أيضًا فيه

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣١/٣٢).

(٢) المستصفى (ص ١٧٥)، وانظر: النسل، للدكتورة فريدة زوزو (ص ١٢٥ - ١٣١).

(٣) الأم (١٧٥/٦). (٤) القاموس المحيط (ص ١٧٥).

جناية عظيمة على النسل البشري، وهو في صورته أقبح من جريمة الزنى؛ لأن فيه انحراف الفطرة الإنسانية، وفيه إهدار للماء في غير ما خلق لأجله وغير ذلك (١).

اتّفق الفقهاء على أنّ اللّواط محرّم؛ لأنّه من أغلظ الفواحش. وقد ذمّه اللّه تعالى في كتابه الكريم وعاب على فعله فقال تعالى: ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨٠ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴾ [الأعراف: ٨٠، ٨١].

وقال تعالى: ﴿ أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٦٥ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴾ [الشعراء: ١٦٥، ١٦٦].

وقد ذمّه الرّسول ﷺ بقوله: « **لعن اللّه من عمل عمل قوم لوطٍ، لعن اللّه من عمل عمل قوم لوطٍ، لعن اللّه من عمل عمل قوم لوطٍ** » (٢).

وأما عقوبة اللائط فذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ عقوبة اللائط هي عقوبة الزّاني، فيرجم المحصن، ويجلد غيره، ويغرّب؛ لأنّه زنا، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً ﴾ [الإسراء: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ ﴾ [الأعراف: ٨٠].

وروي عن أبي موسى أنّ رسول اللّه ﷺ قال: « **إذا أتى الرّجل الرّجل فهما زانيان** » (٣).

هذا في الجملة، ولجمهور الفقهاء ولمخالفيهم في هذا الحكم تفصيل:

فذهب أبو حنيفة إلى أنّه لا يجب الحد لوطء امرأةٍ أجنبيّةٍ في غير قُبُلِهَا ولا باللّواطة، بل يعزّر. وقال أبو يوسف ومحمّد: اللّواط كالزّنا فيحد جلدًا إن لم يكن أحصن ورجمًا إن أحصن. ومن تكرّر اللّواط منه يقتل على المفتى به عند الحنفيّة (٤).

ومن فعل اللّواط في عبده أو أمته أو منكوحته لا يجب عليه الحد باتّفاق الحنفيّة، وإنّما يعزّر؛ لارتكابه المحظور.

---

(١) المقاصد العامة (ص ١٧٥).

(٢) رواه أحمد (٣٠٩/١)، والحاكم (٣٥٦/٤) من حديث ابن عباس، وصححه الحاكم، وسكت عنه الذهبي، وحسنه في كتاب الكبائر.

(٣) أخرجه البيهقي (٢٣٣/٨)، وقال: هو منكر بهذا الإسناد، وذكر ابن حجر في التلخيص (٥٥/٤)، أن في إسناده راويًا متهمًا بالكذب.

(٤) فتح القدير مع الهداية (١٥٠/٤)، والزيلعي (١٨٠/٣)، وحاشية ابن عابدين (١٥٥/٣).

وذهب المالكيّة إلى أنّ من فعل فعل قوم لوطٍ رجم الفاعل والمفعول به، سواء كانا محصنين أو غير محصنين، وإنّما يشترط التّكليف فيهما، ولا يشترط الإسلام ولا الحرّيّة. وأمّا إتيان الرّجل حليلته من زوجةٍ أو أمةٍ فلا حدّ، بل يؤدّب (١).

والمذهب عند الشّافعيّة أنّه يجب باللّواط حد الزّنا، وفي قولٍ يقتل الفاعل، محصنًا كان أو غيره؛ لحديث ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما: « **من وجدتموه يعمل عمل قوم لوطٍ فاقتلوا الفاعل والمفعول به** » (٢).

وقيل: إنّ واجبه التّعزير فقط كإتيان البهيمة. وشمل ذلك دبر عبده، وهو المذهب.

هذا حكم الفاعل، وأمّا المفعول به فإن كان صغيرًا أو مجنونًا أو مكرهًا فلا حدّ عليه، وإن كان مكلّفًا مختارًا جلد وغرّب، محصنًا كان أو غيره، سواء أكان رجلًا أم امرأةً؛ لأنّ المحلّ لا يتصوّر فيه الإحصان. وقيل: ترجم المرأة المحصنة (٣).

وذهب الحنابلة إلى أنّ حدّ اللّواط الفاعل والمفعول به كزانٍ؛ لحديث ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما السّابق، ولأنّه فرج مقصود بالاستمتاع، فوجب فيه الحد كفرج المرأة، ولا فرق بين أن يكون اللّواط في مملوكه أو أجنبيٍّ؛ لأنّ الذّكر ليس محلًّا للوطء، فلا يؤثّر ملكه له، أو في دبر أجنبيّةٍ؛ لأنّه فرج أصلي كالقبل، فإن وطئ زوجته في دبرها أو وطئ مملوكته في دبرها فهو محرّم، ولا حدّ فيه؛ لأنّها محل للوطء في الجملة، بل يعزّر؛ لارتكاب معصيةٍ (٤).

وعلى كل حال فالعلماء مجمعون على تحريم اللواط ووجوب العقوبة على من عمله؛ لأنه يناقض مقصد الشارع من حفظ النسل.

خامسًا: تحريم النظر إلى الأمرد (٥):

مجرد النظر إلى الأمرد الحسن حرام، سواء كان بشهوة أم بغيرها، إلا إذا كانت

---

(١) القوانين الفقهية (٣/٢٣٢)، وحاشية الدسوقي (٤/٣١٤).

(٢) أخرجه الترمذي (٣/٥٧)، والحاكم (٤/٣٥٥)، وصححه الحاكم، وسكت عنه الذهبي.

(٣) مغني المحتاج (٤/١٤٤).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٥/٣٤٠، ٣٤١).

(٥) الأمرد: هو الشاب الذي لم تنبت لحيته. وانظر: مختار الصحاح (ص ٦٢٠، ٦٢١)، مادة (م ر د).

لحاجة شرعية، كحاجة البيع والشراء أو التطبب أو التعليم ونحوها، فيباح حينئذ قدر الحاجة وتحرم الزيادة.

قال تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴾ [النور: ٣٠].

وقد نص الشافعي - رحمه الله تعالى - وغيره من العلماء - رحمهم الله - على تحريم النظر إليه من غير حاجة شرعية واحتجوا بالآية الكريمة، ولأنه في معنى المرأة، بل بعضهم أحسن من كثير من النساء، ولأنه يمكن في حقه من الشر ما لا يمكن في حق المرأة، فهو بالتحريم أولى.

وأقاويل السلف في التنفير منهم والتحذير من رؤيتهم أكثر من أن تحصر، وسَمَوهم الأنتان؛ لأنهم مستقذرون شرعًا، وسواء في كل ما ذكرناه نظر المنسوب إلى الصلاح وغيره. والله أعلم (١).

والله سبحانه قد أمر في كتابه بغض البصر، وهو نوعان: غض البصر عن العورة وغضها عن محل الشهوة. والنظر إلى الأمرد بشهوة هو من هذا الباب، وقد اتفق العلماء على تحريم ذلك، كما اتفقوا على تحريم النظر إلى الأجنبية وذوات المحارم لشهوة.

والنظر إلى الأمرد ثلاثة أقسام: **أحدها**: ما يقرن به الشهوة، فهو حرام بالاتفاق (٢). **والثاني**: ما يجزم أنه لا شهوة معه، كنظر الرجل الورع إلى ابنه الحسن وابنته الحسنة وأمه، فهذا لا يقرن به شهوة إلا أن يكون الرجل من أفجر الناس، ومتى اقترنت به الشهوة حرم. **والثالث**: وهو النظر إليه لغير شهوة لكن مع خوف ثورانها، أنه لا يجوز من غير حاجة وإن كانت الشهوة منتفية، لكن لأنه يخاف ثورانها؛ ولهذا حرمت الخلوة بالأجنبية؛ لأنها مظنة الفتنة.

---

(١) فتاوى الإمام، النووي (ص ١٨٢، ١٨٣).

(٢) والنظر إلى وجه الأمرد لشهوة كالنظر إلى وجه ذوات المحارم والمرأة الأجنبية بالشهوة، سواء كانت الشهوة شهوة الوطء، أو شهوة التلذذ بالنظر، فلو نظر إلى أمه وأخته وابنته يتلذذ بالنظر إليها كما يتلذذ بالنظر إلى وجه المرأة الأجنبية كان معلومًا لكل أحد أن هذا حرام، فكذلك النظر إلى وجه الأمرد باتفاق الأئمة. انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢١/٢٤٥).

والأصل أن كل ما كان سببًا للفتنة فإنه لا يجوز، فإن الذريعة إلى الفساد يجب سدها إذا لم يعارضها مصلحة راجحة، ولهذا كان النظر الذي يفضي إلى الفتنة محرمًا إلا إذا كان لمصلحة راجحة، مثل نظر الخاطب والطبيب وغيرهما، فإنه يباح النظر للحاجة لكن مع عدم الشهوة (١).

وأن ما ذكره الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - على تحريم النظر إلى الأمرد فهو ما لم تكن حاجة شرعية إلى النظر إليه، أما إذا كانت حاجة شرعية إلى النظر إليه فهو جائز؛ لأنه لما حرم النظر إليه ولو بلا شهوة استشعر أن يورد عليه أن الأمرد يحتاج إلى مخالطة الرجال للتعليم ويشق عليه الاحتجاب والتستر، وما زال السلف والعلماء على مخالطة الأمرد ومجالستهم وتعليمهم، فاستثنى النظر للتعليم لذلك (٢).

وهذا استثناء وجيه، حيث روعي فيه مقصدٌ من مقاصد الحاجيات وهو رفع الحرج عن الأمرد لحاجته الشرعية كالتعليم أو البيع والشراء أو التطبب ونحوها. والحاجة تقدر بقدرها، فتحرم الزيادة.

والعلة في تحريم النظر إلى الأمرد هي أنه في معنى المرأة، بل بعضهم أحسن من كثير من النساء، ولأنه يمكن في حقه من الشر ما لا يمكن في حق المرأة، فهو بالتحريم أَوْلَى.

وقال الإمام النووي رحمه الله: وكذلك يحرم على الرجل النظر إلى وجه الأمرد إذا كان حسن الصورة، سواء كان نظره بشهوة أم لا، سواء أمن الفتنة أم خافها. هذا هو المذهب الصحيح المختار عند العلماء المحققين نص عليه الشافعي وحُذَّاق أصحابه - رحمهم الله تعالى -. ودليله أنه في معنى المرأة، فإنه يشتهى كما تشتهى، وصورته في الجمال كصورة المرأة، بل ربما كان كثير منهم أحسن صورة من كثير من النساء، بل هم في التحريم أولى لمعنى آخر وهو أنه يتمكن في حقهم من طرق الشر ما لا يتمكن من مثله في حق المرأة. والله أعلم (٣).

وأما الخلوة بالأمرد فأشد تحريمًا من النظر إليه؛ لأنها أفحش وأقرب إلى الشر، ولأنها ذريعة إلى اللواط، فهو فيه جناية عظيمة على النسل البشري، وهو في صورته

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢١/٢٥٠، ٢٥١).

(٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٨٩).

(٣) شرح صحيح مسلم (٢/٥٠).

أقبح من جريمة الزنى؛ لأن فيه انحراف الفطرة الإنسانية، وفيه إهدار للماء في غير ما خلق لأجله وغير ذلك، فهو يناقض مقصد الشارع في المحافظة على مصلحة النسل (١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا السياق: « وليس لأحد من الناس أن يفعل ما يفضي إلى هذه المفاسد المحرمة، وإن ضم إلى ذلك مصلحة من تعليم أو تأديب؛ فإن المردان يمكن تعليمهم وتأديبهم بدون هذه المفاسد التي فيها مضرة عليهم، وعَلَى من يصحبهم، وعلى المسلمين، بسوء الظن تارة، وبالشبهة أخرى، بل رُوِيَ أن رجلًا كان يجلس إليه الأمردان، فنهَى عمر ﷺ عن مجالسته، ولقي عمر بن الخطاب شابًّا فحلقه شعره؛ لميل بعض النساء إليه، مع ما في ذلك من إخراجه من وطنه، والتفريق بينه وبين أهله.

ومن أقر صبيًّا يتولاه - مثل ابنه وأخيه أو مملوكه أو يتيم عند من يعاشره على هذا الوجه - فهو ديوث ملعون، و « **لا يدخل الجنة ديوث** » (٢)، فإن الفاحشة الباطنة ما يقوم عليها بينة في العادة، وإنما تقوم على الظاهرة، وهذه العشرة القبيحة من الظاهرة، وقد قال اللّه تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الأعراف: ٣٣]، فلو ذكرنا ما حصل في مثل هذا من الضرر والمفاسد وما ذكروه العلماء لطال، سواء كان الرجل تقيًّا أو فاجرًا؛ فإن التقي يعالج مرارة في مجاهدة هواه وخلاف نفسه، وكثيرًا ما يغلبه شيطانه ونفسه، بمنزلة من يحمل حملًا لا يطيقه فيعذبه أو يقتله، والفاجر يكمل فجوره بذلك » (٣).

تجد ما تقر عينك، فإني أسهبت القلم في هذا، وأطلت الكلام؛ لأننا في زمان فاض شره، وخمد خيره، وظهرت الفاحشة، فاكتفى الرجال بالرجال، والنساء بالنساء، وأصبح الأمرد ينكح كما تنكح النساء. أعاذنا اللّه من الفتن ما ظهر منها وما بطن. واللّه أعلم.

* * *

---

(١) انظر: المقاصد العامة (ص ٤٥٣، ٤٥٤).

(٢) رواه أحمد (١٣٤/٢). وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٤٧/٣٢ - ٢٤٩).

الفَصلُ الرَّابعُ

مقصد حفظ العقل عند الشافعي

العقل منة كبرى ونعمة عظمى أنعم اللَّه بها على الإنسان وميزه عن سائر الحيوان، فإذا فقد الإنسان عقله أصبح كالبهيمة يساق إلى حتفه وهو لا يشعر، وينفرط عليه أمره، وتفسد عليه مصالحه.

والمحافظة على سلامة العقل من المفسدات أمر متفق عليه في بداهة العقول، وقد جاءت الشرائع جميعًا بالمحافظة عليه، وقد خصته شريعتنا السمحة بمزيد عناية.

وذلك أن اللَّه تعالى أَكْثَرَ من ذكر العقل في كتابه، كقوله تعالى: ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٨]، وقوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥١] وقوله: ﴿ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [النحل: ١٢]، في مواضع متعددة من كتابه تقارب أربعين موضعًا (١) حيث يريد أخذ العبرة وفهم المراد من كلامه، وأحيانًا يذكر ما يدل عليه، كالأفئدة والقلوب؛ لأنها محل العقل، وقد جعله اللَّه مناط التكليف؛ فغير العاقل ليس بمكلف (٢).

وقال حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي: « وبقاء العقل مقصود للشرع؛ لأنه آلة الفهم وحامل الأمانة ومحل الخطاب والتكليف » (٣).

وقال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: « إذهاب العقل محرم... وذهاب العقل منع الفرائض وتؤدي إلى إتيان المحارم » (٤).

وقد جاءت محافظة الشارع على مقصد العقل **من جانبين:**

- **الأول:** من جانب الوجود أو جلب المصلحة.
- **والثاني:** من جانب العدم أو درء المفسدة (٥).

---

(١) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، لمحمد فؤاد عبد الباقي (ص ٥٩٤، ٥٩٥).

(٢) انظر: المستصفى، للغزالي (٢/١٧٤)، والموافقات للشاطبي (٤/١٤)، وروضة الناظر، لابن قدامة (١/٤٨)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/٤٩٨)، ومقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٢٣٥، ٢٣٦).

(٣) شفاء الغليل (ص ٨٠). (٤) الأم (٢/٢٥٣).

(٥) المحافظة على مصلحة العقل من جانب الوجود تكون بما يحافظ على النفس به من غذاء وكساء ومسكن=

ونكتفي هنا بذكر بعض الوسائل لحفظ العقل عند الإمام الشافعي:

أولاً: وجوب طلب العلم والتعليم:

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: « فكل ما أنزل في كتابه - جل ثناؤه - رحمة وحجة علمه من علمه وجهله من جهله، لا يَعْلَمُ من جهله ولا يَجْهَلُ من علمه، والناس في العلم طبقات موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به، فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية للّٰه في استدراك علمه نصًّا واستنباطًا، والرغبة إلى اللّٰه في العون عليه؛ فإنه لا يدرك خير إلا بعونه.

فإن من أدرك علم أحكام اللّٰه في كتابه نصًّا واستدلالًا ووفقه اللّٰه للقول والعمل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة » (١).

وقد اتفق العلماء على أن التعليم يجعل العقل في أحسن حالة وأجل صورة لاكتساب العلوم، والمعارف، مع الدقة في الإدارك وحسن التصرف في المعلومات والمعارف؛ لأن العقل آلة ووسيلة لتحصيل المعلومات، وكلما كانت الآلة في صورة جيدة كانت أجدر بأداء وظيفتها.

إذا تبين لنا هذا، فما هي مقاصد الشرع من طلب العلم والتعليم إذن؟

فلا شك أن قصد الشرع منه هو حفظ العقل من ظلمات الجهل؛ لأن بقاء العقل معطلًا بالجهل عن أحكام الشريعة أو غيرها يعد من أَسْوَأ حالات العقل وأفسد سماته وعواقبه، فالتعليم شرع للمحافظة على العقل، والغاية العليا من طلب العلم هي معرفة الله، ومعرفة أمره ونهيه؛ لأن طاعته تتوقف على معرفة ذلك.

ولهذا جعله الإمام الشافعي سبب نيل سعادة الدارين، فقال: « من أراد الدنيا فعليه بالعلم ومن أراد الآخرة فعليه بالعلم » (٢).

فالعلم والتعليم ضروري؛ لأنه يخلق الملكة العقلية التي بها يتصرف الإنسان في

= من حيث أنه داخل في حقيقة النفس من جهة، والعقل السليم في الجسم السليم.

(١) الرسالة (ص ١٩).

(٢) تهذيب الأسماء، للنووي (ص ٧٨).

أمور دينه ودنياه، وبهذا يمتاز الإنسان عن الحيوان، وبأنه ضروري وطبيعي في البشر؛ لحاجة الإنسان إلى معرفة العلوم المختلفة التي لا تتيسر بالفهم والوعي فقط، بل بملكة خاصة، والحصول على هذه الملكة في العلم أو الفن يكون بالتعليم، وأن التجربة تفيد عقلًا، والملكات الصناعية تفيد عقلًا، والحضارة الكاملة تفيد عقلًا، وهذه كلها قوانين تنظم علومًا، فيحصل منها زيادة عقل [1].

وَتَقَدُّمُ العلم والتعليم مرتبطان بالحضارة الكاملة، وعن طريق الحصول على هذه الملكة يتفاوت الناس، لا في الحقيقة الإنسانية كما يظنه بعض الناس، والتعليم بنوعيه النظري والتجارب العملية يزيد في قوة العقل والفطنة.

فزيادة المعارف تزيد من قوة إدراك العقل والفطنة، وتعوده صحة البرهان، وحسن الإدراك والتصرف في أمور الدين والدنيا، حتى تنقي عقول المسلمين من دنس الجهل، وأدران الخرافة، وغشاوة الأوهام، وبذلك يستطيعون فهم أمور الدين والدنيا بطريقة جيدة ودقيقة وصحيحة وبعيدة عن الضلال والبدع.

ومن هنا إن الشرع يقصد من التعليم محافظة على العقول من جانب الوجود؛ لأنه لا قيمة لعقل جاهل يكون عُرضة لكل ما يخطر عليه من الأوهام والخرافات، فمثل هذا العقل لا يجيد إدراك الحقائق الدينية، ولا المصالح الدنيوية، فيصير فريسة للبدع، والخرافات، والانحرافات في أمور الدين، قد تصل به إلى الشرك بالله، ولا يُحْسِنُ التصور في أمور الدنيا أيضًا.

لذا نجد الإمام الشافعي يحث على طلب العلم حتى إنه يقدمه على سائر النوافل فقال: « طلب العلم أفضل من صلاة النافلة ». وقال: « ليس بعد الفرائض أفضل من طلب العلم ».

وقال: « من لا يحب العلم فلا خير فيه، فلا يكن بينك وبينه معرفة ولا صداقة » . وقال: « العلم مروءة من لا مروءة له ». وقال: « إن لم تكن الفقهاء العاملون أولياء الله فليس لله ولي ». وقال: « ما أحد أورع لخالقه من الفقهاء » [2].

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٣٣٩)، والمقاصد العامة (ص ٣٥٠ - ٣٦٦).

(٢) تهذيب الأسماء (ص ٧٨).

وقال: « من تعلم القرآن عظمت قيمته، ومن نظر في الفقه نبل قدره، ومن نظر في اللغة رق طبعه، ومن نظر في الحساب جزل رأيه، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه » (١).

وهذه النقول عن الإمام الشافعي تدل على مراعاته لحفظ العقل من جانب الوجود عن طريق إبرازه ضرورة التعليم، بل تقديمه على سائر النوافل وجعله سببًا للسعادة في الدارين.

ثانيًا: تحريم الخمر والتداوي به:

ثبتت حرمة الخمر بكتاب اللّه وسنّة رسوله وإجماع الأمّة. أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١]. وتحريم الخمر كان بتدريجٍ وبمناسبة حوادث متعدّدةٍ، فإنّهم كانوا مولعين بشربها.

وقد أكّد تحريم الخمر والميسر بوجوهٍ من التّأكيد: منها: تصدير الجملة بإنّما. ومنها: أنّه ﷺ قرنهما بعبادة الأصنام. ومنها: أنّه جعلهما رجسًا. ومنها: أنّه جعلهما من عمل الشّيطان، والشّيطان لا يأتي منه إلّا الشّرّ البحت. ومنها: أنّه أمر باجتنابهما. ومنها: أنّه جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحًا كان الارتكاب خيبةً وممحقةً. ومنها: أنّه ذكر ما ينتج منهما من الوبال، وهو وقوع التّعادي والتّباغض من أصحاب الخمر والقمار، وما يؤدّيان إليه من الصّدّ عن ذكر اللّه، وعن مراعاة أوقات الصّلاة. وقوله تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩١] من أبلغ ما ينهى به، كأنّه قيل: قد تلي عليكم ما فيهما من أنواع الصّوارف والموانع، فهل أنتم مع هذه الصّوارف منتهون، أم أنتم على ما كنتم عليه، كأن لم توعظوا ولم تزجروا (٢).

وأمّا السّنّة فقد وردت أحاديث كثيرةٌ في تحريم الخمر قليلها وكثيرها. وقد قال

---

(١) المجموع، للنووي (٢٠/١).

(٢) تفسير الزمخشري (٦٧٤/١، ٦٧٥)، وتفسير القرطبي (٢٨٥/٦)، وتفسير الطبري (٣١/٧) وما بعدها، وتفسير الرازي (١٧٩/٢) وما بعدها، وتفسير الألوسي (١٥/٧) وما بعدها.

جماهير العلماء: كلّ شرابٍ أسكر كثيره حرم قليله، فيعمّ المسكر من نقيع التّمر والزّبيب وغيرهما؛ لما تقدّم من الآية الكريمة وللأحاديث الشّريفة التّالية:

قال عليه الصلاة والسلام: « **كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة** » (١).

وقال ﷺ: « **لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن** » (٢).

وقال ﷺ: « **إن الله ﷻ لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومسقيها** » (٣).

وقال ﷺ: « **ما أسكر كثيره فقليله حرام** » (٤).

وقال ﷺ: « **ما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام** » (٥).

ما سبق من تحريم الخمر أو الأنبذة عند الإسكار إنّما هو في الأحوال العاديّة، أمّا عند الاضطرار **فإنّ الفقهاء اختلفوا في شرب الخمر لدفع العطش:**

- **فذهب الحنفيّة** - وهو قولٌ يقابل الأصحّ عند الشّافعيّة - إلى جواز شربها في حالة الضّرورة، كما يباح للمضطرّ تناول الميتة والخنزير، وقيّدها الحنفيّة بقولهم: إن كانت الخمر تردّ ذلك العطش ومفهومه أنّها إن لم تردّ العطش لا يجوز.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، حديث (٧٣)، (١٥٨٧/٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب النُّهبى بغير إذن صاحبه، حديث (٢٤٧٥)، (١١٩/٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، حديث (١٠٠)، (٧٦/١).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣١٦/١)، (٩٧/٢)، وأبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر، حديث (٣٦٧٤)، (٣٢٦/٣). والحديث حسنه الألباني، صحيح الجامع (٩٠٧/٢).

(٤) المرجع السابق (٩١/٢ - ١٦٧ - ١٧٩)، وأبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث (٣٦٨١)، (٣٢٧/٣)، وابن ماجه في سننه، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، حديث (٣٣٩٢ - ٣٣٩٤)، (١١٢٤/٢)، والترمذي في سننه، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، حديث (١٨٦٥)، (٢٩٢/٤)، والحديث صححه الألباني، صحيح الجامع (٩٧٠/٢).

(٥) المرجع السابق (٧١/٦، ٧٢)، والترمذي في سننه، كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، حديث (١٨٦٦)، (٢٩٣/٤)، والحديث صححه الألباني، صحيح الجامع (٩٧٠/٢).

- **وذهب المالكيّة** - وهو الأصحّ عند الشّافعيّة - إلى تحريم شربها لدفع العطش.

- **قال المالكيّة:** لأنّها لا تزيل العطش، بل تزيده حرارةً لحرارتها ويبوستها.

- **وقيّد الحنابلة** حرمة شربها بكونها صرْفًا؛ أي غير ممزوجةٍ بما يروي من العطش، فإن مزجت بما يروي من العطش جاز شربها لدفع الضّرورة.

وأمّا ضرورة التّداوي فذهب جمهور الفقهاء إلى تحريم الانتفاع بالخمر للمداواة، وغيرها من أوجه الانتفاع، كاستخدامها في دهنٍ، أو طعامٍ، أو بلّ طينٍ. واحتجّوا بقوله ﷺ: « **وإنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم** » (١). وأخرج مسلمٌ في صحيحه وغيره أنّ طارق بن سويدٍ رضي الله عنه سأل النّبيّ ﷺ عن الخمر فنهاه - أو كره أن يصنعها - فقال: إنّما أصنعها للدّواء، فقال: « **إنّه ليس بدواءٍ، ولكنّه داءٌ** » . وقال الجمهور: يحدّ من شربها لدواءٍ (٢).

قال الشافعي رحمه الله تعالى: « وقد قيل: إن من الضرورة وجهًا ثانيًا، أن يمرض الرجل المرض يقول له أهل العلم به - أو يكون هو من أهل العلم به - قلما يبرأ من كان به مثل هذا إلا أن يأكل كذا، أو يشرب كذا. أو يقال له: إن أعجل ما يبرئك أكل كذا أو شرب كذا. فيكون له أكل ذلك وشربه، ما لم يكن خمرًا إذا بلغ ذلك منها أَسْكَرَتْهُ، أو شيئًا يُذْهِبُ العقل من المحرمات أو غيرها؛ **فإن إذهاب العقل محرم**.

ومن قال هذا قال: أمر النبي ﷺ الأعراب أن يشربوا ألبان الإبل وأبوالها وقد يذهب الوباء بغير ألبانها وأبوالها، إلا أنه أقرب ما هنالك أن يذهبه عن الأعراب لإصلاحه لأبدانهم، والأبوال كلها محرمة؛ لأنها نجسة، وليس له أن يشرب خمرًا؛ لأنها تعطش وتجيع، ولا لدواء؛ لأنها تذهب بالعقل، **وذهاب العقل منع الفرائض، وتؤدي إلى إتيان المحارم، وكذلك ما أذهب العقل غيرها** » (٣).

---

(١) أخرجه البيهقي، باب النهي عن التداوي بالمسكر (١٠/٥)، وقال الإمام النووي: أما حديث أم سلمة فرواه أبو يعلى الموصلي في مسنده بإسناد صحيح إلا رجلًا واحدًا فإنه مستور، والأصح جواز الاحتجاج برواية المستور. المجموع (٩/٣٧).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (٦/١٢ - ١٤، ٢٢، ٢٣).

(٣) الأم (٢/٢٥٣).

وقد فصّل الإمام النووي هذا الحكم في « المجموع » بقوله: « وأما التداوي بالنجاسات غير الخمر فهو جائز، سواء فيه جميع النجاسات غير المسكر. هذا هو المذهب والمنصوص، وبه قطع الجمهور...

أما الخمر والنبيذ وغيرهما من المسكر، فهل يجوز شربها للتداوي أو العطش؟ فيه أربعة أوجه مشهورة، الصحيح عند جمهور الأصحاب لا يجوز فيهما، والثاني: يجوز، والثالث: يجوز للتداوي دون العطش، والرابع: عكسه.

قال الرافعي: الصحيح عند الجمهور لا يجوز لواحد منهما، ودليله حديث وائل بن حجر ﷺ: أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه أو كره أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء. فقال: « **إنه ليس بدواء ولكنه داء** » (١). رواه مسلم في صحيحه...

لقد ذكرنا أن المذهب الصحيح تحريم الخمر للتداوي والعطش وأن إمام الحرمين والغزالي اختارا جوازها للعطش. قال إمام الحرمين: الخمر يسكِّن العطش فلا يكون استعمالها في حكم العلاج. قال: ومن قال إن الخمر لا يسكن العطش فليس على بصيرة، ولا يعد قوله مذهبًا، بل هو غلط ووهم، بل معاقر الخمر يجتزأ بها عن الماء.

هذا كلامه، وليس كما ادعى، بل الصواب المشهور عن الشافعي وعن الأصحاب والأطباء أنها لا تُسَكِّنُ العطش بل تزيده، والمشهور من عادة شَرَبَة الخمر أنهم يكثرون شرب الماء.

وقد نقل الرويانى أن الشافعي رحمه الله نص على المنع من شربها للعطش مُعَلِّلًا بأنها تجيع وتعطش. وقال القاضى أبو الطيب: سألت من يعرف ذلك، فقال: الأمر كما قال الشافعي، إنها تروي في الحال، ثم تثير عطشًا عظيمًا. وقال القاضى حسين في تعليقه: قالت الأطباء: الخمر تزيد في العطش وأهل الشرب يحرصون على الماء البارد. فحصل بما ذكرناه أنها لا تنفع في دفع العطش، وحصل بالحديث الصحيح السابق في هذه المسألة أنها لا تنفع في الدواء، فثبت تحريمها مطلقًا. واللَّه تعالى أعلم » (٢).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، رقم الحديث (٥٢٥٦).
(٢) المجموع (٩/٤٥، ٤٦).

هذا لأن الخمر لا تزيد العاطش إلا عطشًا، ولا الجائع إلا جوعًا، ولا المريض إلا مرضًا، كما نص عليه الإمام الشافعي: « لأنها تعطش وتجيع. ولا لدواء؛ لأنها تذهب بالعقل، وذهاب العقل منع الفرائض، وتؤدِّي إلى إتيان المحارم. وكذلك ما أذهب العقل غيرها ».

ثالثًا: النهي عن لعب النرد والشطرنج:

أما اللعب بالنرد فهو حرام؛ لقول رسول الله ﷺ: « **مَنْ لَعِبَ بالنَّرْدشير** [1] **فكأنما غَمَس يَدَه في لَحْمِ الخِنْزير ودَمه** » [2].

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « **من لعب بنرد أو نردشير فقد عصى الله ورسوله** » [3].

وأما اللعب بالشطرنج: فمنه ما هو محرم متفق على تحريمه، ومنه ما هو محرم عند الجمهور، ومكروه عند بعضهم، وليس من اللعب بها ما هو مباح مستوي الطرفين عند أحد من أئمة المسلمين، فإن اشتمل اللعب بها على العوض كان حرامًا بالاتفاق.

ونقل حافظ المغرب ابن عبد البر الإجماع على أن اللعب بها على العوض قمار لا يجوز، وكذلك لو اشتمل اللعب بها على ترك واجب أو فعل محرم مثل: أن يتضمن تأخير الصلاة عن وقتها، أو ترك ما يجب فيها من أعمالها الواجبة باطنًا أو ظاهرًا، فإنها - حينئذ - تكون حرامًا باتفاق العلماء [4].

والمقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطنًا أو ظاهرًا حرام باتفاق العلماء، وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط، وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة من مصلحة النفس، أو الأهل، أو الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين، أو ما يجب فعله من نظر في ولاية أو إمامة أو غير ذلك من الأمور. وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب، فينبغي أن يعرف

---

(١) النرد: اسم أعجمي مُعَرَّب: وشير بمعنى حُلْو. لسان العرب: مادة (ن ر د).

(٢) رواه مسلم في الشعر: باب تحريم اللعب بالنردشير. وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٥/١٥، ١٦).

(٣) رواه مالك في الموطأ في الرؤيا: باب ما جاء في النرد. وأبو داود في الأدب: باب النهي عن اللعب بالنرد.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢١٦/٣٢).

أن التحريم في مثل هذه الصورة متفق عليه.

وكذلك إذا اشتملت على محرم، أو استلزمت محرمًا، فإنها تحرم بالاتفاق، مثل: اشتمالها على الكذب، واليمين الفاجرة، أو الخيانة التي يسمونها المغاضاة، أو على الظلم أو الإعانة عليه، فإن ذلك حرام باتفاق المسلمين، ولو كان ذلك في المسابقة والمناضلة، فكيف إذا كان بالشطرنج والنرد ونحو ذلك؟! وكذلك إذا قدر أنها مستلزمة فسادًا غير ذلك مثل اجتماع على مقدمات الفواحش، أو التعاون على العدوان، أو غير ذلك، أو مثل أن يفضي اللعب بها إلى الكثرة والظهور الذي يشتمل معه على ترك واجب أو فعل محرم، فهذه الصورة وأمثالها مما يتفق المسلمون على تحريمها فيها.

وإذا قدر خلوُّها عن ذلك كله، فالمنقول عن الصحابة المنع من ذلك. وصح عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه مرّ بقوم يلعبون بالشطرنج فقال: ﴿ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥٢]، شبههم بالعاكفين على الأصنام، كما في المسند عن النبي ﷺ أنه قال: « **شارب الخمر كعابد وثن** » (١). الخمر والميسر قرينان في كتاب اللَّه تعالى، وكذلك النهي عنها معروف عن ابن عمر وغيره من الصحابة.

والمنقول عن أبي حنيفة وأصحابه وأحمد وأصحابه تحريمها، وأما الشافعي فإنه قال في اللعب بالشطرنج: إنه لهو شبه الباطل أكرهه. ولا يتبين له أنه حرام، فقد نص على كراهته وتوقف، فلا يجوز أن ينسب إليه وإلى مذهبه أن اللعب بها جائز وأنه مباح، فإنه لم يقل هذا ولا ما يدل عليه، والحق أن يقال إنه كرهها وتوقف في تحريمها، فأين هذا من أن يقال إن مذهبه جواز اللعب بها وإباحته؟! ولم يقل قط إنه مباح ولا جائز، والذي يليق بجلالته (٢).

قال الشافعي - رحمه اللَّه تعالى - في كتاب الأم (٣): « يكره من وجه الخبر اللعب بالنرد أكثر مما يكره اللعب بشيء من الملاهي، ولا نحب اللعب بالشطرنج،

---

(١) رواه أحمد (٢٧٢/١)، وقال الهيثمي في المجمع (٧٧/٥): رجال أحمد رجال الصحيح.

(٢) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (٤٢/١)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢١٨/٣٢، ٢١٩).

(٣) الأم (٢٢٤/٦).

وهو أخف من النرد، ويكره اللعب بالحزة والقرق وكل ما لعب الناس به؛ لأن اللعب ليس من صنعة أهل الدين ولا المروءة.

ومن لعب بشيء من هذا على الاستحلال له لم ترد شهادته. والحزة تكون قطعة خشب فيها حفر يلعبون بها. إن غفل به عن الصلوات فأكثر حتى تفوته ثم يعود له حتى تفوته، رددنا شهادته على الاستخفاف بمواقيت الصلاة، كما نردها لو كان جالسًا فلم يواظب على الصلاة من غير نسيان ولا غلبة على عقل ».

إذا تبين لنا هذا، فهل الشطرنج شر من النرد أو النرد شر من الشطرنج؟ والتحقيق في ذلك أنهما إذا اشتملا على عوض أو خَلَوَا عن عوض فالشطرنج شر من النرد؛ لأن مفسدة النرد فيها وزيادة مثل صد القلب عن ذكر الله، وعن الصلاة، وغير ذلك، ولهذا يقال: إن الشطرنج على مذهب القدر، والنرد على مذهب الجبر، واشتغال القلب بالتفكير في الشطرنج أكثر. وأما إذا اشتمل النرد على عوض، فالنرد شر. وهذا هو سبب في كون أحمد والشافعي وغيرهما جعلوا النرد شرًّا؛ لاستشعارهم أن العوض يكون في النرد دون الشطرنج (١).

وقد سئل القاسم بن محمد عن الشطرنج أهي ميسر؟ وعن النرد أهو ميسر؟ فقال: « كل ما صدّ عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر » (٢). وأن يقال قول القائل: إن الميسر إنما حرم لمجرد المقامرة. دعوى مجردةٌ، وظاهر القرآن والسنة والاعتبار يدل على فسادها؛ وذلك أن الله تعالى قال: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [المائدة: ٩١]. فنبه على علة التحريم، وهي ما في ذلك من حصول المفسدة، وزوال المصلحة الواجبة والمستحبة، فإن وقوع العداوة والبغضاء من أعظم الفساد، وصُدُودُ القلب عن ذكر الله وعن الصلاة اللذين كُلٌّ منهما إما واجب وإما مستحب من أعظم الفساد.

ومن المعلوم أن هذا يحصل في اللعب بالشطرنج والنرد ونحوهما (٣)، وإن لم يكن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٢/٢٢٠).

(٢) تفسير القرطبي (٦/٢٩٢). وانظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر (٢/٢٤٠).

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/٢٢٠ - ٢٦٧).

فيه عوض، وهو في الشطرنج أقوى؛ فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكره فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفي لوازم ذلك، ولوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بمَن يُسلِّم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماله، فضلًا أن يذكر ربه أو الصلاة، وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل كثير من الشرَّاب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشطرنج والنرد.

واللاعب بها لا تنقضي نهمته منها إلا بدست بعد دست [١]، كما لا تنقضي نهمة شارب الخمر إلا بقدح بعد قدح، وتبقى آثارها في النفس بعد انقضائها أكثر من آثار شارب الخمر، حتى تعرض له في الصلاة، والمرض، وعند ركوب السيارة، بل وعند الموت، وأمثال ذلك من الأوقات التي يُطْلَبُ فيها ذكره لربه وتوجهه إليه تعرض له تماثيلها، فصدها للقلب عن ذكر اللَّه قد يكون أعظم من صد الخمر، وهي إلى الشرب أقرب، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ للاعبيها: ﴿ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥٢]؟! وَقَلَبَ الرُّقْعَةَ، وكذلك العداوة والبغضاء بسبب غلبة أحد الشخصين للآخر، وما يدخل في ذلك من التظالم، والتكاذب، والخيانة التي هي من أقوى أسباب العداوة والبغضاء، وما يكاد لاعِبُها يسلم عن شيء من ذلك.

والفعل إذا اشتمل كثيرًا على ذلك وكانت الطباع تقتضيه ولم يكن فيه مصلحة راجحة حرمه الشارع قطعًا، فكيف إذا اشتمل على ذلك غالبًا؟! وهذا أصل مستمر في أصول الشريعة، كما في قاعدة سد الذرائع وغيرها، وإن كل فعل أفضى إلى المحرم كثيرًا، كان سببًا للشر والفساد، فإذا لم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية، وكانت مفسدته راجحة، نهي عنه، بل كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، فكيف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد؟!

والنرد والشطرنج من المغالبات فيها من المفاسد ما لا يحصى، وليس فيها مصلحة معتبرة، فضلًا عن مصلحة مقاومة. غايته أن يلهي النفس ويريحها، كما يقصد شارب الخمر ذلك. وفي راحة النفس بالمباح الذي لا يصد عن المصالح ولا يجتلب المفاسد

(١) الدست: معربة، وهي الورقة في الشطرنج. يقال: تم عليه الدست: أي خاب في القمار.

غنية، والمؤمن قد أغناه الله بحلاله عن حرامه وبفضله عمن سواه [١].

ومن طلب ذلك بالنرد والشطرنج ونحوهما من الميسر، فهو بمنزلة من طلب ذلك بالخمر، وصاحب الخمر يطلب الراحة ولا يزيده إلا تَعَبًا وغمًّا. وإن كانت تفيده مقدارًا من السرور، فما يعقبه من المضار ويفوته من المسار أضعاف ذلك، كما جرب ذلك من جربه، وهكذا سائر المحرمات.

ومما يبين أن الميسر لم يحرم لمجرد أكل المال بالباطل، وإن كل أكل المال بالباطل محرمٌ، ولو تجرد عن الميسر، فكيف إذا كان في الميسر؟! بل في الميسر علة أخرى غير أكل المال بالباطل، كما في الخمر: أن الله قرن بين الخمر والميسر، وجعل العلة في تحريم هذا هي العلة في تحريم هذا، ومعلوم أن الخمر لم تحرم لمجرد أكل المال بالباطل، وإن كان أكل ثمنها من أكل المال بالباطل، فكذلك الميسر.

وذلك أن الناس لما سألوا رسول الله ﷺ عن الخمر والميسر أنزل الله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ ﴾ [البقرة: ٢١٩]، و « المنافع » التي كانت قيل: هي المال. وقيل: هي اللذة. ومعلوم أن الخمر كان فيها كلا هذين؛ فإنهم كانوا ينتفعون بثمنها والتجارة فيها، كما كانوا ينتفعون باللذة التي في شربها، ثم إنه ﷺ لما حرم الخمر: « **لعن الخمر، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومشتريها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وشاربها، وآكل ثمنها** » [٢].

وكذلك الميسر كانت النفوس تنتفع بما تحصله به من المال، وما يحصل به من لذة اللعب، ثم قال تعالى: ﴿ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ ﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ لأن الخسارة في المقامرة أكثر، والألم والمضرة في الملاعبة أكثر. ولعل المقصود الأول لأكثر الناس بالميسر إنما هو الانشراح بالملاعبة والمغالبة، وأن المقصود الأول لأكثر الناس بالخمر إنما هو ما فيها من لذة الشرب. وإنما حرم العوض فيها لأنه أخذ مالٍ بلا منفعة فيه، فهو أكل مال بالباطل، كما حرم ثمن الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فكيف تجعل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٢٧/٣٢ - ٢٢٩).

(٢) سبق تخريجه. انظر (ص ٣٧٢).

المفسدة المالية هي حكمة النهي فقط، وهي تابعة، وتترك المفسدة الأصلية التي هي فساد العقل والقلب؟!

فتبين أن الميسر اشتمل على مفسدتين: مفسدة في المال، وهي أكله بالباطل، ومفسدة في العمل، وهي ما فيه من مفسدة المال وفساد القلب والعقل وفساد ذات البين، وكل من المفسدتين مستقلة بالنهي، فينهى عن أكل المال بالباطل مطلقًا، ولو كان بغير ميسر كالربا، وينهى عما يصد عن ذكر اللَّه وعن الصلاة، ويوقع العداوة والبغضاء، ولو كان بغير أكل مال، فإذا اجتمعا عظم التحريم، فيكون الميسر المشتمل عليهما أعظم من الربا (١).

وبهذا يمكن القول أن الإمام الشافعي لا يقتصر عنده درء الفساد عن العقل بالنهي عن شرب الخمر فحسب، بل يتعدى إلى ما هو أشمل وأخطر كالميسر والنرد والشطرنج وغيرها. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على شدة اعتناء الإمام الشافعي بمقاصد الشريعة وشدة حرصه عليها. واللَّه أعلم.

* * *
* *
*

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٢/٢٣٠ - ٢٣٧).

الفَصْلُ الخَامِسُ

مقصد حفظ المال عند الإمام الشافعي

المال من الضروريات التي لا تستقيم مصالح الدنيا إلا بها، فهو عصب الحياة وبه قيام مصالحها، كما في قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا ﴾ [النساء: ٥].

والحاجة إلى المال ماسّة في حق الفرد والجماعة والأمّة خصوصًا؛ لأن وجود المال في يد الأمة يغني الأمة عن أعدائها ويقطع الطريق عليهم ويوصد الباب في وجوه الطامعين فيها، بل يستطيع نشر الإسلام في جميع أقطار الأرض والدفاع عن أهله في كل مكان. كل هذه الأمور وغيرها تجعل المال ضرورة للأمة الإسلامية، بل الدولة الإسلامية.

ولذا كان للدولة الإسلامية موارد دورية - أي ثابتة ومتكررة - مثل الزكاة، والخراج، والجزية، والعشور، وموارد أخرى غير دورية مثل خمس الغنائم، وخمس المعادن والركاز، وتركة من لا وارث له، والأموال التي لا يعرف مالكها.

والمقصود من المال في الشريعة ليس هو كنزه أو التفاخر به، وإنما ليحقق مصالح شرعية أخرى أعظم وأجل، كما قال ﷺ: « **إن اللّه ﷻ قال: إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة..** » (١)، به يؤلف على الإسلام؛ فيعطي من يرجى إسلامه، أو يخاف شره، دفاعًا عن المسلمين، وبه تسد حاجة الفقير والمسكين، فالمال لا يحمد إلا إذا كان خادمًا للدين ينفق في سبيل اللّه (٢).

فالإسلام بتشريعاته وآدابه قد دعا إلى حفظ المال بتعمير الأرض وتنميتها، قال اللّه ﷻ: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود: ٦١].

---

(١) رواه أحمد في مسنده من حديث أبي واقد الليثي (٥/٢١٩)، رقم الحديث (٢١٩٥٦). والحديث صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/١٨٢).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لليوبي (ص ٢٨٣ - ٢٨٦).

قال زيد بن أسلم: المعنى أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه من بناء مساكن وحفر أنهار وغرس أشجار وغير ذلك، فالسين للطلب، وإلى هذا ذهب الكيا، واستدل بالآية على أن عمارة الأرض واجبة لها الطلب [١].

وقد تعرض الإمام الشافعي للتنمية الاقتصادية في إطار حفظ مقصد المال [٢]، وذلك في كثير من المسائل، **ومن أهمها:**

أوّلاً: الدعوة إلى الكسب والعمل:

قد أشار الإمام الشافعي في أكثر من موضع من كتاب الأم إلى وجوب أن يكون ما يحصل عليه الإنسان من مال عن طريق حلال، ويحذر من أن يكون في هذا المال شبهة ما، ومن ذلك مثلًا أنه يحرم، أو أن يدفع المرء مالًا ولو كان في صورة هدية لينال من وراء هذا حقًّا له؛ لأن كل من تولى ولاية مهما يكن مستواها فهو مطالب بالقيام بما يجب عليه دون انتظار لمكافأة أو إحسان، فإن أخذ على ما قام به شيئًا فهو سحت، وخيانة، وتضييع لمسؤولية الولاية.

قال الإمام الشافعي: « وإذا أهدى واحد من القوم للوالى هدية، فإن كانت لشيء ينال به منه حقًّا أو باطلًا، أو لشيء يُنال منه حق أو باطل، فحرام على الوالي أن يأخذها؛ لأن حرامًا عليه أن يستعجل على أخذه الحق لمن ولي أمره، وقد ألزمه اللَّه ﷻ أخذ الحق لهم، وحرام عليه أن يأخذ لهم باطلًا، والجُعل [٣] عليه أحرم. وكذلك إن كان أخذ منه ليدفع به عنه ما كره، أما أن يدفع عنه بالهدية حقًّا لزمه فحرام عليه دفع

---

(١) روح المعاني، لمحمود الألوسي أبو الفضل (٢٨٨/٨).

(٢) من وسائل حفظ المال الحث على التكسب، وإنماء المال وإثراؤه. قال الإمام أبو إسحاق الشاطبي: « وحفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك وكتنميته أن لا يفي » الموافقات (٣٤٨/٤).

وقال الشيخ دراز في التعليق: « قد يقال: إن فيه تحريفًا، وإن صوابه: « ألا يفنى »؛ أي: تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالإنفاق وغيره، أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة، فليست داخلة في ضروري حفظه، وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها، أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات » اهـ.

ولعل ما زاد عن ذلك أيضًا يدخل في الضروريات من حفظ المال - واللَّه أعلم - كما في مشروعية الزكاة؛ لأنها نماء للمال، وهي ما سأبينه قريبًا إن شاء اللَّه.

(٣) الجُعل: الأجر.

الحق إذا لزمه، وأما أن يدفع عنه باطلًا فحرام عليه إلا أن يدفع عنه بكل حال » [١].

فالشافعي في هذا النص يحرم على الوالي أن يأخذ من أحد هدية لينال حقه أو ليدفع عنه باطلًا، كما يشدد في تحريم أن تكون الهدية سبيلًا لباطل، فالجريمة في هذه الحالة مركبة أو مضاعفة.

ثم يقول بعد هذا: « وإن أهدى له من غير هذين الوجهين أحد من أهل ولايته وكانت تفضلًا عليه أو شكرًا لحسن في المعاملة فلا يقبلها، وإن قبلها كانت في الصدقات، لا يسعه عندي غيره إلا أن يكافئه عليه بقدرها، فيسعه أن يتمولها » [٢].

فالهدية وإن لم تكن من أجل الحصول على نفع من الوالي بأن كانت شكرًا على ما فعل فلا يجوز أن يقبل، وإن قبلها فليست حقًّا له وعليه أن يدخلها في الصدقات، اللَّهم إلا إذا شكر صاحبها بمثلها، فيسع الوالي حينئذ أن يأخذ ما أهدي إليه.

وانتقل الشافعي إلى صورة أخرى من الهدية للوالي فقال: « وإن كان من رجل لا سلطان له عليه، وليس بالبلد الذى له به سلطان شكرًا على حسن ما كان منه فأحب إلي أن يجعلها لأهل الولاية إن قبلها، أو يدع قبولها، فلا يأخذ على الحسن مكافأة، وإن قبلها فتمولها لم تحرم عليه عندي » [٣].

فالهدية في هذه الحالة لا شبهة حولها من حيث التقرب للوالي، وإنما هي لون من الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم، ومع هذا يجنح الشافعي إلى عدم قبولها؛ لأن المرء لا ينبغي أن يأخذ على الإحسان مكافأة، فإن قبلها فلا ينتفع بها، وإنما ينفقها في سبيل اللَّه، وليس حرامًا عليه أن يتمولها.

ومن هذا كله يبدو مبلغ حرص الإمام الشافعي على أن يكون ما يحوزه الإنسان من مال حلالًا لا شبهة فيه، يجب أن يكون كسبًا طيبًا، وسبيل الكسب الطيب هو العمل.

---

(١) الأم (١٤٩/٣).

(٢) المصدر السابق (١٤٩/٣). التموُّل: اتخاذ الشيء للقنية، وهو ما اتخذ المرء لنفسه لا للتجارة. انظر: معجم لغة الفقهاء (ص ١٤٧).

(٣) المصدر السابق (١٤٩/٣).

ويؤكد الشافعي على وجوب العمل للكسب الطيب في رد شهادة من يغشي الدعوة بغير دعاء قال: « ومن تأكدت عليه أنه يغشى الدعوة بغير دعاء من غير ضرورة ولا يستحل صاحب الطعام فتتابع ذلك منه، رددت شهادته؛ لِأنه يأكل محرّمًا إذا كانت الدعوة لرجل بعينه »[١].

فهذا الذي يحضر الطعام دون دعوة إليه، ويتخذ ذلك عادة له، إنسان ساقط المروءة يؤثر أن تمتد يده إلى موائد الناس، دون أن يبذل ويعمل، فهو يأكل من ثَمَّ حرامًا، إنما إنسان مستهلك وعالة على غيره، وليس أهلًا لقبول الشهادة منه لذلك.

وإذا كان هذا الطفيلي ساقط المروءة وترد شهادته فإن المتسول ترد شهادته من باب أَوْلَى؛ لأنه أسوأُ حالًا من هذا الذي يغشى الطعام دون دعوة إليه. قال الإمام الشافعي: « فأما من يسأل عمره كله أو أكثر عمره أو بعض عمره وهو غَنِيٌّ بغير ضرورة ولا معنًى من هذه المعاني (ويقصد ما أشار من قبل من الضرورات التي تبيح السؤال) فترد بذلك شهادته »[٢].

فمن يسأل الناس بغير ضرورة ترد شهادته؛ لكذبه، ولأنه بما يفعل يرضى لنفسه بالمهانة، وأن تكون يَدُه اليد السفلَى دائمًا، وهذا ليس من خلق المسلم الذي خلقه اللَّه حرًّا، ويجب أن يكون حرًّا كما خلقه، والسبيل إلى الحفاظ على هذه الحرية هو العمل الذي يكفل للإنسان حياة كريمة عزيزة لا تعرف الحاجة والمذلة.

والشافعي الذي يدعو المسلم إلى أن يكون كسبه لا شبهة فيه، كما يدعوه إلى أن يربأ بنفسه عن الدنايا وسفاسِف الأمور، ليكون إنسانًا عاملًا منتجًا ينفع نفسه وغيره، كما يدعوه أيضًا أن يبلغ به الحرص على أن يكون المسلم صورة مشرقة للكرامة والعفة والكسب الطيب، حيث قال: « وإذا نُثِرَ على الناس في الفرح (طعامٌ أو ذهب مثلًا) فأخذه بعض من حضر لم يكن هذا مما يجرح به شهادة أحد؛ لأن كثيرًا يزعم أن هذا مباح حلال؛ لأن مالكه إنما طرحه لمن يأخذه، فأما أنا فأكرهه لمن أخذه، من قِبَلِ أنه يأخذه من أخذه ولا يأخذه إلا بغلبة لمن حضره، إما بفضل قوة، وإما بفضل قلة حياء، والمالك لم يقصد به قصده، إنما قصد به قصد الجماعة فأكرهه لأخذه؛ لأنه لا يعرف

---

(١) الأم (٦/٢٢٧).

(٢) المصدر السابق (٦/٢٢٥).

حظه من حظ من قصد به بلا أذية، وأنه خلسة وسخف » (١).

إن الإمام الشافعي في هذه الصورة التي تمثل تكالب الناس وتدافعهم لأخذ ما نثر عليهم، إنما يعبر عما يجب على المسلم أن يأخذ نفسه به في الحصول على المال، يجب أن يحصل عليه بأسلوب مهذب كريم لا يعرف المخاتلة والمراوغة والأذى.

وإذا كان على كل والد أن ينفق على أولاده فإن هذه النفقة ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بالبلوغ في نظر الشافعي، قال: « وينفق على ولده حتى يبلغوا المحيض والحلم، ثم لا نفقة لهم عليه إلا أن يتطوع، إلا أن يكونوا زَمْنَى، فينفق عليهم؛ قياسًا على النفقة عليهم إذا كانوا لا يغنون أنفسهم في الصغر. وسواء في ذلك الذكر والأُنثى، وإنما ينفق عليهم ما لم تكن لهم أموال فإذا كانت لهم أموال، فنفقتهم في أموالهم » (٢).

ويؤخذ من هذا النص أن الإمام الشافعي يرى أن نفقة الأولاد تجب على أبيهم حتى يبلغوا، وأنهم بعد البلوغ لا نفقة لهم إلا إذا كانت هناك ضرورة كالمرض، وهذا يشير إلى أن على الأولاد ذكورًا وإناثًا ألا يكونوا عالة على أبيهم بعد البلوغ، وأن يعملوا ويتكسبوا (٣).

ويتضح مما سبق حول العمل أن الشافعي لا يبيح لمسلم أن يحصل على مال تحوم حوله شبهة ما، وأن الإنسان إذا بلغ صحيح الجسم فليس له على أحد حق الإنفاق، وأن عليه أن يبدأ رحلة العمل والكسب ليعيش من عرقه وجهده، والإمام الشافعي مع هذا يثير في نفس المسلم معاني الكرامة والعفة، فلا يصبح المال في نظره غاية في ذاته يسعى لجمعه دون اعتبار لقيم أو مبادئ؛ حتى يكون كسبه كله حلالًا طيبًا.

ولما كان العمل أقصر الطرق للتنمية الاقتصادية، وكانت المجتمعات التي لا يعرف

---

(١) الأم (٢٢٧/٦). (٢) المصدر السابق (٩٤/٥).

(٣) قد يكون رأي الإمام الشافعي في أن سن البلوغ هي بداية مسؤولية الإنسان عن نفسه من حيث الإنفاق ملائمًا لعصره، ولكنه قد لا يتلاءم عصرنا؛ لأن سن البلوغ في أيامنا لا يتيح فرصة العمل؛ نظرًا لما يفرضه العصر من ثقافات وطاقات علمية يحتاج المرء في تحصيلها إلى وقت غير قصير، ويتجاوز سن البلوغ، ومع هذا يظل رأي الشافعي ذا دلالة مهمة على وجوب أن يعمل الإنسان متى بلغ، وأن يكفي مؤنة نفسه، وإذا كان عصرنا لا يجعل سن البلوغ بداية المسؤولية، فإن رأي الشافعي يحض على أن يسرع الإنسان في استقلاله بمسؤوليته عن نفسه حتى يحصل على مؤهل علمي يفتح له باب العمل.

أفرادها الخمول والإهمال، وإنما يعرفون العمل في إخلاص، ويبذل كل منهم من جهده بقدر ما يستطيع، هي المجتمعات التي تنعم بوفرة اقتصادية تحقق لها الاستقرار والرخاء والقوة والكرامة، ولما كان الأمر كذلك فإن حرص الإمام الشافعي على أن يكون لكل مسلم قادر على العمل قوة عطاء وإنتاج وأن يكون كسبه دائمًا من عمل يده - يُبَيِّنُ لنا أن هذا الإمام يريد للأمة أن تكون قوية في كل مجالات التنمية الاقتصادية، وأن المسلم الذي لا يسهم بما منح من طاقة في هذه المجالات ولو كان ذا مال وفير يعوق حركة التنمية ويساعد على تخلف الأمة.

ثانيًا: مشروعية الزكاة:

قد يستغرب بعض الناس أن الزكاة نماء للمال وبركة فيه؛ لأنها في الظاهر نقص من المال بإخراج بعضه، فكيف تكون نماءً وزيادة؟! ولكن العارفين يعلمون أن هذا النقص الظاهري وراءه زيادة في مال المجموع وزيادة في مال الغني نفسه؛ فإن هذا الجزء القليل الذي يدفعه يعود عليه أضعافه من حيث يدري أو لا يدري.

وقريب من هذا ما نراه في بعض الدول الغنية المتخمة تتبرع بأموال من عندها لبعض الدول الفقيرة - لا لله - ولكن لتخلق قوة شرائية لمنتجاتها.

وإذا نظرنا نظرة نفسية نرى أن الدينار في يد رجل تخفق له القلوب بالحب وتهتف له الألسنة بالدعاء، وتحوطه الأيدي بالحماية والرعاية - الدينار مع هذا الإنسان أشد قدرة وأكثر حركة من بضعة دنانير مع غيره. ولعل هذا التفسير الاقتصادي للنماء هو بعض ما تشير إليه آيات القرآن:

- ﴿ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴾ [سبأ: ٣٩].

- ﴿ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٨].

- ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ [الروم: ٣٩].

- ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

ولا تنس هنا عمل العناية الإلهية في هذا الإخلاف والإرباء بغير ما نعرف من

الأسباب، والله يؤتي من فضله ما يشاء لمن يشاء: ﴿ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [البقرة: ١٠٥].

ثم إن الجزء الذي يؤخذ كل حَوْل، زكاة من مال المسلم، يكون حافزًا له على تثمير ماله وتنمية ثروته، إما بنفسه أو بمشاركة غيره؛ حتى لا تأكلها الزكاة. وهذا التثمير يعود على رب المال - وفقًا لسنة الله - بأضعاف ما أخِذ منه (١).

فقد جاء في كتاب حجة الله البالغة: « إن عمدة ما روعي في الزكاة مصلحتان: مصلحة ترجع إلى تهذيب النفس، وهي أنها أحضرت الشح، والشح أقبح الأخلاق ضار بها، ومن تمرن بالزكاة وأزال الشح من نفسه، كان ذلك نافعًا له.

ومصلحة ترجع إلى المدينة، وهي أنها تجمع لا محالة الضعفاء وذوي الحاجة، وتلك الحوادث تغدو على قوم، وتروح على آخرين، فلو لم تكن السنة بينهم مواساة الفقراء وأهل الحاجات لهلكوا، وماتوا جوعًا. وأيضًا فنظام المدينة يتوقف على مال يكون به قوام معيشة الحفظة (٢) الذابين عنها، والمدبّرين السائسين لها، ولما كانوا عاملين للمدينة عملًا نافعًا، مشغولين به عن اكتساب كفافهم - وجب أن تكون قوام معيشتهم عليها، والإنفاقات المشتركة لا تسهل على البعض، أو لا يقدر عليها البعض، فوجب أن تكون جباية الأموال من الرعية سنة » (٣).اهـ.

فالمصلحة التي ترجع إلى تهذيب النفس مصلحة نفسية روحية، والمصلحة التي ترجع إلى سد حاجة الفقراء والمحتاجين مصلحة مادية، وإذا كان الإسلام ينظر إلى خصال البخل والشح والجشع على أنها مرض يصيب نفوس الأغنياء والأثرياء، فإن الحسد والحقد الذي يصيب قلوب الفقراء بسبب الحرمان مع الحاجة مرض أيضًا.

فالحكمة من مشروعية الزكاة هي تطهير نفوس الأغنياء من مرض البخل والشح، وتطهير قلوب الفقراء من الحقد والحسد، فالإسلام ينظر إلى شح النفوس على أنه مرض عضال لا يسهل علاجه إلا ببذل المال؛ ولذلك جعل الزكاة واجبًا من أركان الدين، وحقًّا ثابتًا ودائمًا للفقراء والمساكين. وينظر إلى الحسد والحقد على أنهما

---

(١) فقه الزكاة، للقرضاوي (٣٦٤/٢، ٣٦٥). (٢) أي كالغزاة.

(٣) حجة الله البالغة، لولي الله الدهلوي (٦٩/٢، ٧٠).

مرضان يتعلقان بقلوب الفقراء، ولا علاج لهما مع الحرمان، بل لا بد من البذل والعطاء والمشاركة في سد الحاجات، فالإسلام يعالج هذين الدائين بالزكاة، فبعد أن بيَّن رذيلة البخل والشح والحقد والحسد في كثير من الآيات، قال اللَّه تعالى في وجوب الزكاة: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣] فالطهارة والتزكية كما تكون لنفوس الأغنياء تكون لقلوب الفقراء.

فالزكاة حق المال وهي عبادة من ناحية، وواجب اجتماعي من ناحية أخرى، فهي واجب اجتماعي تعبدي، وطهارة ونماء. وفي أداء الزكاة حفظ الأموال بجلب البركة من الله، ودفع شر الحاسدين، وحقد الحاقدين؛ لأن زيادة الأحقاد والحسد قد تقود الحاقد إلى عمل يضر بصاحب المال أو المال، وهذا أمر مشاهد كثيرًا. ولو أدى الأغنياء حق اللَّه وحق المحرومين لما قامت ثورة أو انقلاب.

وقال اللَّه تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٥] قيل: إنها نزلت في النفقة. والجمهور على أن المعنى: لا تلقوا بأيديكم بأن تتركوا النفقة في سبيل الله، وتخافوا العيلة (١).

فإذا كان المراد بالآية مطلق الصدقة ومع ذلك تركها يؤدي إلى التهلكة، فإن ترك الزكاة الواجبة يكون أولى بالإلقاء إلى التهلكة (٢)؛ لأنها شرعت لحفظ الضروريات « بحيث إذا فُقدت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وَفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين » (٣).

وبهذا فإن الزكاة في الإسلام من دعائم التنمية الاقتصادية، فهي تحقق التكافل بين أبناء الأمة الواحدة، وهذا التكافل في ذاته من وسائل هذه التنمية؛ لأنه يوزع المال فلا يكون دولة بين الأغنياء، وفي توزيعه إتاحة الفرصة للجميع لِأَنْ يعمل كلٌّ في ماله، وأن يكون لديه الوقت للتفكير فيما يفيد نفسه وغيره.

والزكاة في أصل فرضيتها دعوة إلى العمل وتنمية المال؛ لأن من لا مال له لا زكاة

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٢/٣٦١، ٣٦٢).

(٢) انظر: المقاصد العامة، ليوسف العالم (ص ٥٣٥ - ٥٣٧).

(٣) الموافقات (٢/١٨).

عليه، وكسب المال الذي تجب فيه الزكاة لا سبيل إليه إلا بالعمل، فالذين يعملون هم الذين يملكون المال، والذين لا يملكون يعيشون فقراء ويتكففون الناس.

على أن الزكاة من جهة أخرى تحض على التنمية، وبخاصة في النقود وعروض التجارة؛ وذلك لأن إخراج الزكاة من المال دون تثمير هذا المال وتنميته يؤدي إلى أن تأكل الصدقة المال بمرور الزمن، فلا يبقى منه شيء؛ ولذا كان الأمر بالإتجار في أموال اليتامَى - والزكاة في أموالهم واجبة كما يرى الشافعي (١) - حتى لا تأتي عليها الزكاة.

وما سبق القول فيه عن الزكاة يلتقي مع الشافعي حوله كل الفقهاء، وإن خالفه من خالفه في وجوب الزكاة بالنسبة لِأموال اليتامى، ولكن للشافعي في هذه الفريضة بعضُ النظرات التي لها علاقة بالتنمية الاقتصادية في توزيع الزكاة على الأصناف الثمانية، لا يرى أن يُعْطَى من الصدقة مشرك بقصد تأليفه على الإسلام، ويقصر معنى **المؤلفة قلوبهم** على الذين دخلوا في الإسلام وكانوا حديثي عهد بالكفر، فهؤلاء دون غيرهم هم الذين يأخذون من الزكاة تأليفًا لهم وحماية لإيمانهم من الضعف؛ حتى لا يرجعوا إلى الكفر.

فقال: « والمؤلفة قلوبهم من دخل في الإسلام، ولا يعطى من الصدقة مشرك يُتَأَلَّفُ على الإسلام » (٢).

وفي هذا إشارة إلى أن مال الزكاة ينبغي أن يوزع في محيط الأمة وألا يوزع منه شيء خارج هذا المحيط، فهو مال الأغنياء من المسلمين يرد على فقرائهم، وفي ذلك ما يدل على أن الشافعي بالإضافة إلى نظرته في قصر مال الزكاة على المسلمين، يتوخى من وراء هذا أن يتداول هذا المال في المجتمع الإسلامي، وفي هذا التداول إثراء لحركة النشاط الاقتصادي عن طريق الأخذ والعطاء، وعن طريق استقرار الحياة وتوفير الأمن، وهذا من أهم وسائل التنمية والازدهار المادي، فلا يمكن في مجتمع مضطرب لا يعرف الأمن أن يشق طريقه نحو التنمية والبناء في كل المجالات.

أما تفسير الغارمين، فالشافعي يرى أنهم « صنفان: صنف ادّانوا في مصلحتهم،

(١) الأم (٢/ ٢٩).
(٢) المصدر السابق (٣/ ١٨٣).

أو معروف، وغير معصية، ثم عجزوا عن أداء ذلك في العَرَض والنَّقد، فيعطون في غرمهم لعجزهم...وصنف ادّانوا في حمالات [١]، وإصلاح ذات بَيْنٍ معروف، ولهم عروض تحمل حمالاتهم أو عامتها، إن بيعت أضر ذلك بهم، وإن لم يفتقروا فيعطى هؤلاء ما يُوَفِّر عروضهم كما يعطى أهل الحاجة من الغارمين حتى يقضوا غُرمَهم » [٢].

فتفسير الغارمين بأنهم الذين ادّانوا في غير معصية هو المعنى الذي تتفق حوله كلمة الفقهاء، ولكن إدخال الذين يتحملون عن غيرهم وينفقون للإصلاح بين الناس ليس موضع اتفاق، والشافعي يرى أن هؤلاء يدخلون في الغارمين ولو كان لهم مال حتى لا تكون مواقفهم في الإصلاح سببًا لإملاقهم وضياع أموالهم، وحتى يظلوا في مستوًى كريم من العيش.

ثم روى الإمام الشافعي في هذا حديثًا عن قبيصة بن مُخارق الهلالي قال: « تَحَمَّلت بِحَمالة فأتيت رسول اللّه ﷺ فسألته فقال: « نؤديها أو نخرجها عنك غدًا إذا قدم نَعَمُ الصدقة. يا قبيصة، المسألة حرمت إلا في ثلاث: رجل تَحَمَّل حَمَالة فحلَّتْ له المسألة حتى يؤديها ثم يُمْسِك، ورجل أصابته فاقة أو حاجة حتى شهد له أو تكلم ثلاثة من ذوي الحِجا [٣] من قومه أن به حاجة أو فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب سدادًا من عيش أو قِوامًا [٤] من عيش ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة [٥] فاجتاحت ماله حتى يصيب سدادًا من عيش أو قوامًا من عيش ثم يمسك. وما سوى ذلك من المسألة فهو سُحْتٌ » [٦]. ثم قال الشافعي: « وبهذا نأخذ وهو معنى ما قلت في الغارمين » [٧].

ولهذا المعنى وهو إدخال الذين يتحملون في الغارمين علاقة وثيقة بالتنمية الاقتصادية؛ لأنه من جهة يشجع على الإصلاح وبذل الأموال في سبيل الخير، وفي

---

(١) الحمالة: هي المال الذي يتحمله الإنسان؛ أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين، كالإصلاح بين قبيلتين، ونحو ذلك.

(٢) الأم (١٨٣/٣، ١٨٤).

(٣) ذوي الحجا: ذوي العقول.

(٤) أي يجد ما تقوم به حاجته من معيشة.

(٥) الجائحة: الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها، وكل مصيبة عظيمة. واجتاحت: أهلكت.

(٦) الحديث رواه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، رقم الحديث (٢٤٥١) .

(٧) المصدر السابق (١٨٤/٣).

ذلك توثيق لروابط الصلات بين أبناء الأمة، ومقاومة لكل عوامل الشقاق والخلاف، وتسود المودة والمحبة، ويتآلف الجميع على البر والتقوى. وهذا يعني أنَّ الحياة في المجتمع الإسلامي حياة إنسانية لا تعرف الفردية والأنانية والسلبية، فيتحقق للتنمية الاقتصادية في هذا المجتمع أهم أسباب النشاط والازدهار، وهو الإنسان الذي يرعى مصلحة غيره قبل مصلحته، والذي يؤثر سواه عن نفسه، والذي يرى في المال وسيلة للتعاطف والتراحم لا وسيلة للاستغلال والطغيان.

ومن جهة أخرى يتيح لِأَهْل الفضل والإحسان أن يواصلوا تنمية أموالهم، فتزداد قدرتهم من ثم على القيام بالبذل والعطاء، وبذلك تواصل الدورة حياتها، ولا يعرف النمو الاقتصاديّ توقفًا عن الحركة والتقدم.

وقد ذهب الشافعي إلى أنه « يجوز دفع الصدقة إلى رجل ليس له مال كثير، ولا كسب له، وهو يخاف الحاجة » [(١)].

وهذا يدل على أن الشافعي يرى المحافظة على المستوى الاقتصادي للإنسان ما دام قد بلغ إليه بجده وسعيه المشروع، فصاحب المال الذي لا كسب له وهو يخاف الحاجة، لأن إنفاقه من ماله دون عملٍ يعوضه عما أنفق سيعرضه بمرور الزمن للحاجة، هذا يأخذ من الصدقات حتى لا يهبط مستواه الاقتصادي، وهذا من باب سد الذريعة إلى الفقر والحاجة.

ولا شك في أن هذه النظرة من الإمام الشافعي لصاحب المال الذي لا عمل له تسهم في تنشيط التنمية الاقتصادية؛ لأن الأمن النفسي للإنسان من حيث معيشته يمنحه طاقة على التفكير والعمل من أجل استثمار ما لديه من أموال، وأن يكون عضوًا نافعًا في المجتمع.

إن توسيع معنى الغارمين وشموله لكل من بذل مالًا في خير أو تعرض لخسارة مالية بسبب جائحة، ليكفل حماية الحياة الإنسانية، وتحقيق مستوًى لائقٍ من العيش لكل فرد، وتأمين الناس على أموالهم ضد الأخطار التي لا قبل لهم بها، والشريعة الإسلامية بهذا سبقت كل قوانين العالم في التأمين والضمان الاجتماعي [(٢)].

---

(١) تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٣٠٢/١).

(٢) انظر: التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، للدكتور محمد الدسوقي (ص ١٣٨).

ويرى الإمام الشافعي أن العاملين على الزكاة يأخذون « بقدر أجور مثلهم فيما تكلفوا من السفر وقاموا به من الكفاية لا يزادون عليه شيئًا » (١).

فالعاملون - ويقصد بهم كل الذين يعملون في الجهاز الإداري لشئون الزكاة، من جباة يحصلونها، ومن خزنة، وحراس يحفظونها، ومن كتبة وحاسبين يضبطون واردها ومصروفها، ومن موزعين يفرقونها على أهلها (٢) - هؤلاء العاملون يأخذون أجورهم في حدود ثمن الزكاة وهو سهمهم المفروض، بشرط أن تكون هذه الأجور وفقًا لما قاموا به من عمل، فإن زاد السهم على أجور العاملين حفظت الزيادة في خزينة الدولة لتنفق في المصارف المشروعة، وإن نقص عن الأجور تولى ولي الأمر دفع حقوق العاملين من بيت المال.

وربط الأجر بالعمل فيه حض على إخلاص العمل وعدم التهاون فيه، والعمل كما سبق هو الطريق الأمثل للتنمية، كما أن تقييد أجر العاملين بالثُّمُنِ من حصيلة الزكاة فيه أيضًا حماية لهذه الحصيلة من أن تذهب في غير مواضعها، وترتد هذه الحماية على التنمية بالنشاط والقوة.

ومما يعاب على أكثر الضرائب الوضيعة أن مقدارًا كبيرًا مما يجبى منها ينفق على الإدارات والأجهزة المكلفة بالجباية، فلا تصل المبالغ المحصلة من الممولين إلى الخزانة إلا بعد أن تكون قد نقصت نقصًا ملحوظًا بسبب الإسراف في نفقات الجباية والتحصيل، وما تستلزمه فخامة المناصب، وأناقة المكاتب، والعناية بالمظاهر، والميل إلى التعقيد، من تكاليف جمة وأموال طائلة. وهذا في الحقيقة إنما يؤخذ من الجهات المستحقة التي تُصرف فيها حصيلة ما جبي من المال (٣).

وإن آراء الإمام الشافعي في معنى الغارمين وحق العاملين تدخل في مفهوم التنمية الاقتصادية، وتتغيّا للمال في المجتمع الإسلامي أن يتحرك ويزداد؛ ليتحقق بهذا للمجتمع الرفاهية والاستقرار.

---

(١) الأم (٣/١٩١).
(٢) فقه الزكاة (٢/٥٧٩).
(٣) المرجع السابق (٢/٦٩٤).

ثالثًا: ما لا يجوز تملكه من الأموال:

تعد الملكية الفردية القاعدة الأساسية للنظام الاقتصادي في الإسلام، ولكن هذه الملكية لا بد أن تكون بالوسائل المشروعة، ومن ثم لا يعترف الإسلام بملكية جاءت عن طريق محرم كالربا والغش والاحتكار والسرقة.

ومع إقرار الإسلام للملكية الفردية وحمايتها لا يجيز هذه الملكية في كل مال، فهناك أموال المسلمون جميعًا شركاء فيها، ليس أحد منهم بأولى من أحد في ملكيتها فلا تحل ملكيتها ملكية فردية؛ لأن في تملكها على هذا النحو ضررًا يلحق بالجماعة، وإن تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة قدمت الأولى؛ أخذًا بقاعدة تحمل أخف الضررين.

وعن هذه الأموال التي لا يجوز تملكها ملكية فردية يقول الإمام الشافعي: « ما لا يملكه أحد من المسلمين صنفان: أحدهما يجوز أن يملكه من يحييه، وذلك مثل الأرض تُتَّخذ للزرع والغراس والآبار والعيون والمياه ومرافق هذا الذى لا يكمل صلاحه إلا به، وهذا إنما تُجْلَبُ منفعته بشيء من غيره لا كبير منفعة فيه هو نفسه، وهذا إذا أحياه رجل بأمر والٍ أو غير أَمْرِهِ ملكه ولم يُملَّك أبدًا إلا أن يخرجه من أحياه من يده. والصنف الثاني: ما تُطلَب المنفعة منه نفسه ليخلُص إليها لا شيء يجعل فيه من غيره، وذلك المعادن كلها الظاهرة والباطنة من الذهب والتبر والكحل والكبريت والملح وغير ذلك.

وأصل المعادن صنفان: ما كان ظاهرًا كالملح الذى يكون في الجبال ينتابه الناس، فهذا لا يصلح لأحد أن يُقطعه أحدًا بحال والناس فيه شرع، وهكذا النهر والماء الظاهر، فالمسلمون في هذا كلهم شركاء، وهذا كالنبات فيما لا يملكه أحد وكالماء فيما لا يملكه أحد » (١).

ثم قال: « ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة كمومياء في غير ملك لأحد، فليس لأحد أن يَتَحَجَّرَها دون غيره، ولا لسلطانها أن يمنعها لنفسه، ولا لخاص من الناس؛ لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ » (٢).

ويبدو من هذا أن الإمام الشافعي لا يبيح الملكية الفردية في الأموال التي لا تتكافأ

(١ ، ٢) الأم (٤٣/٤).

فيها الثمرة مع العمل، مثل المعادن التي لا تحتاج إلى مشقة في إخراجها أو الانتفاع بها؛ لأن إطلاق اليد في هذا النوع من الأموال فيه ضرر شديد بالجماعة ونفع كبير مفرد للأفراد، فكان المنطق ألا تَثْبُتَ فيه ملكيةٌ خاصة (١).

وإذا كان الإمام الشافعي لا يبيح ملكية الأموال الظاهرة، لأنها لا تحتاج إلى طلب في تملكها، ولأن في تملكها للأفراد ضررًا على الجماعة، فإن كل ما يحتاج إلى طلب في تملُّكه، وتؤدي ملكيته الفردية إلى نفع كبير مفرط للآحاد، وضرر بالجماعة، حرمت ملكيته؛ قياسًا على الأموال الظاهرة؛ لتحقق العلة التي منعت تملكها.

ولكن ما علاقة منع تملُّك الأموال الظاهرة بالتنمية الاقتصادية؟

إن لهذا علاقة حميمة بالتنمية؛ لأن التملك الفردي لتلك الأموال التي لا تتكافأ فيها الثمرة مع الجهد يمنح بعض الأفراد قدرة اقتصادية فائقة، وفي هذه الحالة قد يوجه ما لديه من ثروة في مجال التنمية وجهة ذاتية قد تحقق له نفعًا كبيرًا، ولكنها تضر بالمجموع ضررًا بالغًا، ومن هنا كان منع تملك الأموال الظاهرة وجعلها للأمة كلها هو الوسيلة الطبيعية لحماية التنمية الاقتصادية من الفردية والأنانية، وما قد تجره على الأمة من مشكلات وأضرار.

إن الموارد الطبيعية من أساسيات التنمية الاقتصادية، وإذا كانت هذه الموارد على النحو الذي أشرت إليه فهي موارد ميسورة لا تحتاج إلى عمل في الحصول عليها، فإن تملكها ملكية فردية ينتهي بالأمة إلى أن يكون المال فيها دُولة بين فئة معينة، وهذه الفئة تقود التنمية إلى ما يضاعف ثروتها دون نظر إلى حاجات الأمة الحقيقية؛ لذلك كان من الخطر على التنمية أن تُمَلَّكَ الأموال الظاهرة ملكية فردية.

رابعًا: مشروعية الحِمَى:

الحمى كل ما يُحْمَى ويُدافَعُ عنه، وحميت المكان وأحميته إذا منعته من الرَّعْي (٢). ويقصد بالحمى أن تمنع الأرض - وبخاصة أرض الكلأ - من أن يتملكها أحد وتبقى لمنفعة عامة، سواء كانت هذه الأرض لا مالك لها، أو كان لها مالك ولكن ولي الأمر

---

(١) انظر: التكافل الاجتماعي في الإسلام، للشيخ أبي زهرة (ص ٣٠).

(٢) انظر: معجم لغة الفقهاء. أ.د محمد رواس قلعه جى (ص ١٨٥).

رأى ضرورة إخراجها من حيز الملكية الشخصية وجعلها ملكًا عامًّا، وإن قَصَر الانتفاع بها على بعض الطوائف؛ رعاية للمصلحة العامة.

ومما قاله الإمام الشافعي في الحمى بعد أن روى حديث رسول الله ﷺ: « **لا حمى إلا لله ورسوله** » [(١)]. قال: « فلما قال رسول الله ﷺ: « **لا حمى إلا لله ورسوله** » لم يكن لأحد أن ينزل بلدًا غير معمور فيمنع منه شيئًا يرعاه دون غيره؛ وذلك أن البلاد لله ﷻ لا مالك لها من الآدميين، وإنما سلط الله الآدميين على منع مالهم خاصة لا منع ما ليس لأحد بعينه.

وقول رسول الله ﷺ: « **لا حمى إلا لله ولرسوله** » أن لا حمى إلا حمى رسول الله ﷺ في صلاح المسلمين الذين هم شركاء في بلاد الله ليس أنه حِمًى لنفسه دونهم، ولولاة الأمر بعد رسول الله ﷺ أن يحموا من الأرض شيئًا لمن يحتاج إلى الحمى من المسلمين، وليس لهم أن يحموا شيئًا لأنفسهم دون غيرهم » [(٢)].

ثم تحدث الشافعي عن موقف عمر بن الخطاب من منع الأقوياء وأصحاب الأموال من الانتفاع بأرض الحمى وإدخال أهل الحاجة دون غيرهم في هذه الأرض، وحلّل هذا الموقف تحليلًا دقيقًا موضحًا أن عمر لم يظلم أحدًا بما فعل، قال: « ولم يظلمهم عمر وإن رأوا ذلك، بل حمى على معنى ما حمى عليه رسول الله ﷺ لأهل الحاجة دون أهل الغِنَى، وجعل الحِمَى حوزًا لهم خالصًا، كما يكون ما عَمَّرَ الرجل له خالصًا دون غيره، وقد كان مباحًا قبل عمارته، فكذلك الحمى لمن حُمي له من أهل الحاجة، وقد كان مباحًا قبل أن يُحمى » [(٣)].

ثم بيّن الشافعي بعد ذلك فقال: « وبيان ذلك في قول عمر بن الخطاب ؓ: « لولا المال الذى أَحْمِلُ عليه في سبيل الله ما حَمَيْتُ على المسلمين من بلادهم شِبْرًا » [(٤)] أنه لم يَحْمِ إلا لما يحمل عليه لمن يحتاج إلى الحمى من المسلمين أن يحموا شيئًا، ورأى إدخال الضعيف حقًّا له دون القوي، فكل ما لم يُعْمَر من الأرض فلا يُحَالُ

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ولرسوله ﷺ رقم الحديث (٢١٩٧).

(٢) الأم (١٠٣/٥).

(٣) المصدر السابق (١٠٣/٥، ١٠٤).

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد والسير، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فهي لهم، رقم الحديث (٢٨٣١).

بينه وبين المسلمين أن ينزلوا ويرعوا فيه حيث شاؤوا، إلا ما حمى الوالي لمصلحة عوام المسلمين، فجعله لما يحمل عليه في سبيل اللَّه من نعم الجزية، وما يفضل من نعم الصدقة، فيعده لمن يحتاج إليه من أهلها، وما يصير بِيَدَيْه من ضوال المسلمين وماشية أهل الضعف دون أهل القوة ».

ثم قال: « وكل هذا عامُّ المنفعة بوجوه؛ لأن من حمل في سبيل اللَّه فذلك لجماعة المسلمين، ومن أرصد له أن يُعْطَى من ماشية الصدقة فذلك لجماعة ضعفاء المسلمين، وكذلك من ضعف من المسلمين فرعيت له ماشيته فذلك لجماعة ضعفاء المسلمين، وأمر عمر ﷺ أن لا يدخل نَعَمُ ابنِ عفان وابنِ عوفٍ؛ لقوتهما في أموالهما، وإنهما لو هلكت ماشيتهما لم يكونا ممن يصير كلًّا على المسلمين، فكذلك يصنع بمن له غنى غير الماشية » (١).

ويؤخذ مما قاله الشافعي ما يلي:

١ - الحمى لمصلحةِ عامةِ المسلمين.

٢ - لولي الأمر أن يحمي إذا اقتضتْ مصلحة المسلمين ذلك.

٣ - ليس لأهل القوة - ويقصد بهم الأثرياء وأصحاب السلطان - حق في الحمى إلا فيما اتصل بما يعود على الأمة من نفع وخير.

فالحمى إذن يكون لتحقيق منفعة عامة، والأمر إذا دار بين النفع والضرر وكان نفعه أكثر من ضرره فهو مطلوب شرعًا، فالحمى إذا كان ضرره على بعض الناس من حيث منعهم من دخول ما يحمى فإنه يحقق نفعًا عامًّا ومصلحة للمسلمين، والحمى بهذا المعنى يراد به إيجاد نوع من التوازن بين الأقوياء والضعفاء وإتاحة الفرصة للفقراء لتنمية أموالهم وكفاية أنفسهم، فلا يكونون كلًّا على ولي الأمر، كما أن فيه من ناحية أخرى إعزازَ الإسلام وتقوية المسلمين، فقد كان رسول اللَّه ﷺ يحمي، وحمى من بعده خلفاؤه لخيل الغزاة وإبل الصدقات.

وما دام الحمى لرعاية المصلحة العامة وإيجاد لون من التوازن أو التقارب بين الأغنياء والفقراء ووسيلة من وسائل إعداد القوة للأمة فإنه يسهم في التنمية الاقتصادية

(١) الأم (٥/١٠٤).

بصورة مباشرة؛ لأن حماية الضعفاء والفقراء يكفل لهم القدرة على أن يتجاوزوا حياة الضعف والحاجة إلى حياة القوة والغنى، وبذلك يتسنّى لهم أن يكونوا طاقة إنتاج وتنمية، بدلًا من أن يظلوا عنصر استهلاك وأخذ دون عطاء.

إن أهل الضعف إذا تركوا دون حماية ازدادوا ضعفًا، والفقراء إذا تركوا دون رعاية ازدادوا فقرًا، وفي هذا تتعرض التنمية الاقتصادية للضمور، فهذه التنمية لا تكون حقيقية وقوية إلا إذا ساهم فيها الجميع؛ حتى لا تسيطر عليها الفردية من جهة، وتمتص آثارها الطاقات المعطلة من جهة أخرى، ومن هنا يعد الحمى من وسائل التنمية الاقتصادية، ومن وسائل الحياة الكريمة لكل أبناء الأمة.

خامسًا: الإقطاع وإحياء الموات:

الإقطاع: مصدر « أقطعه » أي إذا ملكه وأذن له في التصرف. ويراد به لدى الفقهاء إعطاء السلطان شخصًا أرضًا من أراضي الدولة له، ولأولاده من بعده (١).

وإعطاء السلطان يخضع لضوابط وقواعد شرعية؛ فَتَصَرُّفُ ولي الأمر منوط بالمصلحة العامة، فهو لا يعطي إلا فيما يعود بالنفع على الأمة، فإذا تصرف على غير هذا الوجه لم يكن تصرفُه صحيحًا ولا نافذًا.

وقد أقطع رسول الله ﷺ وأقطع من بعده خلفاؤه، وعلل عليه الصلاة والسلام فعله بقوله: « **إن الله لا يُقدّس أمّةً لا يؤخذ للضعيف فيهم حقه** » (٢).

فالإقطاع للضعفاء ومن هم في حاجة إلى المساعدة والمعاونة، وليس لغيرهم من الأقوياء والأغنياء، فهو من ثم إحدى وسائل التوازن الاقتصادي في المجتمع الإسلامي؛ لأنه يفتح المجال أمام الضعفاء ليعملوا وينتجوا، وبذلك تكون لهم مشاركة فعلية في تنمية الثروة العامة، وتحقيق النفع لأنفسهم ولغيرهم.

وقد يُقْطِع السلطان العامرَ من الأرض، وهو ما ينتفع به بوجه من الوجوه، كالغرس والزرع والبناء، وقد يقطع الغامر من الأرض وهو ضد العامر، ومنه الأرض الموات.

والأرض الموات هي الخالية من العمارة والسكان، فهي مهملة غير مأهولة، وعن

---

(١) انظر: معجم لغة الفقهاء (ص ٨٤).

(٢) رواه الشافعي في مسنده في باب عمارة الأرض، رقم الحديث (١٧٥٤). وقال ابن حجر: إسناده قوي. التلخيص (٣/٦٣).

هذه الأرض يقول الإمام الشافعي: « والموات شيئان: موات قد كان عامرًا لأهل معروفين في الإسلام، ثم ذهبت عمارته، فصار مواتًا لا عمارة فيه، فذلك لأهله كالعامر لا يملكه أحد أبدًا إلا عن أهله، وكذلك مرافقه، وطريقه، وأفنيته، ومسايل مائه، ومشاربه.

والموات الثاني: ما لم يملكه أحد في الإسلام بعُرْفٍ ولا عمارة، ملك في الجاهلية، أو لم يملك، فذلك الموات الذي قال رسول الله ﷺ: « **من أحيا مواتًا فهو له** » (١) (٢).

ثم بيّن الشافعي الغاية من إقطاع الأرض الموات فقال: « والموات الذى للسلطان أن يقطعه من يُعْمِره خاصة، وأن يحمي منه ما رأى أن يحميه عامًّا لمنافع المسلمين » (٣).

ويتحدث الشافعي عن مفهوم الإحياء فيقول: « وإنما يكون الإحياء ما عرفه الناس إحياءً لمثل المحيا » (٤). فهو يجعل العرف حكمًا في تحديد معنى الإحياء؛ لأن الذي يقطعه السلطان أرضًا مواتًا ثم يهملها يكون مسيئًا، وعلى السلطان أن يتخذ منه موقفًا حازمًا، أشار إليه الشافعي في قوله: « ومن أقطعه السلطان اليوم قطيعًا، أو تحجر أرضًا، فمنعها من أحد يُعْمِرُها ولم يُعْمِرْها، رأيت للسلطان - والله أعلم - أن يقول له: هذه أرض كان المسلمون فيها سواء لا يمنعها منهم أحد، وإنما أعطيناكها أو تركناك وحَوْزَها؛ لأنا رأينا العمارة لها غير ضرر بيّن على جماعة المسلمين منفعة لك وللمسلمين فيها ينالون من رفقها، فإن أحييتها وإلا خلينا من أراد إحياءها من المسلمين فأحياها، فإن أراد أجلًا رأيت أن يؤجل » (٥).

ومن هذه النصوص عن إحياء الموات يلاحظ أن الشافعي يفرق بين الأرض الموات التي كانت عامرة لِأهلٍ معروفين، والأرض التي لم يُعْرَفْ أن أحدًا ملكها في الإسلام، سواء كان مالكًا في الجاهلية أو لا.

والأولى لا يملكها أحد بالإحياء؛ لأنها ملك لأصحابها، والثانية هي التي يجوز تملكها بالإحياء، ويجوز للسلطان أن يقطعها من يعمرها، ولكن الشافعي يعتبر لإحياء الأرض شروطًا أهمها عدم الضرر، وهو يتمثل في صورتين: إهمال الأرض، والاعتداء

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضًا مواتًا رقم الحديث (٢١٦٧).
(٢ - ٤) الأم (٥/٧٧). (٥) المصدر السابق (٥/٩١).

على حقوق الآخرين، فمن أخذ أرضًا لإحيائها ثم أهملها ولم يعمرها فقد أساء إلى نفسه وإلى عامة المسلمين، وعلى السلطان أن يمنع هذه الإساءة، فهي ضرر بين على الجماعة، فيأخذها ويقطعها لمن يعمرها، وإذا طَلَبَ مَنْ أَهْمَلَ الأرض أجلًا لإحيائها أجيب إلى طلبه، فإن أحياها بعد ذلك بقيت تحت يده، وإلا أخذت منه انتهاء الأجل.

ومن أقطعه السلطان أرضًا وعجز عن إحيائها كلها ترك له ما يقوى عليه، وأخذ منه ما عجز عن إحيائه (١).

ومن عدم الضرر في إحياء الأرض يقول الشافعي: « فللسلطان أن يقطع من طلب مواتًا، فإذا أقطع كتب في كتابه: ولم أُقْطِعْهُ حق مسلم ولا ضررًا عليه » (٢).

وموضوع إحياء الموات له فروع كثيرة، وليس المجال هنا ذكرها وتفصيل القول فيها، وإنما الإشارة إليه منها لصلة بينه وبين التنمية الاقتصادية، فإحياء الموات يعني استغلال موارد الثروة، والانتفاع بها على الوجه الأمثل، فمن أخذ الأرض الموات ولم يعمرها أضَرَّ بمصلحة المسلمين؛ لأنه لم يقم بما يجب عليه أن يقوم به، وهو تنمية الثروة وزيادة الدخل عن طريق عمارة الأرض، ومن ثم كانت عمارة الأرض في كل المجتمعات إحدى دعائم التنمية الراسخة، وكانت الأمم التي تحرص على الانتفاع بكل شبر من أرضها هي الأمم التي تكفل لنفسها أمنًا غذائيًا، واستقرارًا اقتصاديًا، وتنمية بشرية واجتماعية.

وجملة القول: إن ما عرضت له حول العمل والزكاة وما لا يجوز تملكه من الأموال والحمى والإقطاع وإحياء الموات يقدم في مَجْمُوعِهِ تصورًا عامًّا عن نظرة الإمام الشافعي للتنمية الاقتصادية، وهذه التنمية مسؤولية الفرد والدولة معًا، وهي تنمية تتغيّا المصلحة العامة، وتكفل لكل ذي حق حقه، وترفع مستوى معيشة الضعفاء والفقراء، وتحول دون تكدس الثروة في أيدي فئة قليلة، أو أن تكون دُولة بين الأغنياء، إنها تنمية تحرص على الانتفاع بكل الموارد، وتقف موقفًا صارمًا ضد من يتخلَّى عن واجبه، ويقصر في القيام بمسؤوليته؛ لأن ذلك يرتد على الأمة كلها بالضرر.

على أن التنمية الاقتصادية الإسلامية - والشافعي عَلَمٌ من العلماء الذين تحدثوا

---

(١) انظر: الأم (٩٢/٥).

(٢) المصدر السابق (٩٠/٥).

عنها - غايتها الإنسان نفسه، فلا تستعبده المادة شأن التنمية الرأسمالية، ولا يستبد به الغير شأن التنمية الاشتراكية، وبذلك يعيش الإنسان في ظل التنمية الاقتصادية الإسلامية محرَّرًا مكرمًا يعمر الدنيا ويحييها بالعمل الصالح؛ ليكون بحق خليفة اللَّه في أرضه، فيسعد في الدنيا ويفوز بجنة اللَّه في الآخرة [1].

* * *

* *

*

---

(١) الجانب الاقتصادي في فقه الإمام الشافعي، مقال للدكتور محمد الدسوقي في ندوة الإمام الشافعي، الاحتفاء بذكرى اثْنَيْ عشَرَ قرنًا على وفاته (ص ٤٣٣ - ٤٤٨).

البَابُ الثَّانِي

التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي

وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: التعليل عند الإمام الشافعي.

الفصل الثاني: التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي.

تمهيد

ذهب بعض الباحثين إلى أن الإمام الشافعي من المقلّين في التعليل عمومًا وفي تعليل العبادات خاصة [١].

والحقيقة ليست كذلك، بل إن الشافعي من المكثرين في تعليل الأحكام ومقاصدها، كما سبق أن رأينا في مقاصد الأحكام، فقد أشار إلى بعض مقاصد الطهارة والزكاة والصوم والحج والقصاص والحدود والقضاء، إلا أنه قسم أحكام الشرع إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلًا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرًا، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله [٢].

هذا التقسيم ذكره إمام الحرمين فقال: « والشافعي رحمه الله قَسَّمَ القواعد إلى قسمين: إلى ما يعلل وما لا يعلل، فمال الأتباع إلى ما لا يعلل، ثم ترك جلي الذي يعتلقه أوائل الأفهام، وَتُلُقِّيَ من قواعد شرعية، فإن الإخلال بها من دواعي الخبط، وغواشي الاضطراب، ويتقاصر أفهام العباد عنه، كما امتنع عن القياس في إزالة النجاسة ».

وقال مخالفه: « المعقول قصد الإزالة، وكل ما يحصل به الإزالة فهو مزيل ».

ثم ذكر قولًا بديعًا للشافعي في تقسيم الأحكام: « وقال الشافعي: هذا مما يعقل في الجملة، إلا أن الأمر ليس كذلك، ولكن مع هذا كله تطرق إليه نوع من التقييدات؛ إذ لا بد من تعهدها في مراعاته؛ فإن النجاسة إذا زالت بالجفاف بالشمس يجب الإزالة بالماء قطعًا، وكذلك نحكم بطهارة المتصل ونجاسة المنفصل، مع أن المنفصل جزء من المتصل، والقياس أن المائع القليل يتنجس بملاقاة النجاسة المائعة، فأي فرق بين ما إذا وقعت النجاسة في قصعة من الماء وبين ما إذا أريق الماء الذي في القصعة على النجاسة؟! إنما حكم بطهارة المتصل للضرورة، وللماء الدافق قوة تزيل التنجس بالطاهر، وهذه الخاصية معدومة في الخل » [٣].

---

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي (١٦٨). (٢) انظر: مغيث الخلق (ص ٦٩).

(٣) المرجع السابق (ص ٦٨، ٦٩).

ثم قال: « وأحكام الشرع تنقسم إلى **ثلاثة أقسام**: إلى ما لا يعقل معناه أصلًا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرًا، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

الأول: كضرب الدية على العاقلة ووجوب الغسل بخروج المني دون خروج البول.

والثاني: مشروعية القصاص، وهو معقول، وهو لحكمة الردع والزجر.

والثالث: نحو الوضوء، أصل المعنى معقول، وهو النظافة، والصلاة، وهو الرياضة، وإزالة الأنجاس، ولكن تطرق إلى تفاصيله أنواع من التعبدات كتفاصيل الركعات وما بينا في الأنجاس، فكان التعبد غالبًا، فانحسم باب القياس » (١).

ثم علق إمام الحرمين على هذا الكلام فقال: « فدقيقة الشافعي ﷺ تلائم الأصل فكان أولى... ومن بدائع نظره أنه قسم الأحكام إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل، وما يعلل ينقسم إلى ما يتطرق إليه أنواع التعبدات » (٢).

ثم نجد إمام الحرمين يذكر هذا التقسيم وأمثلته مع مزيد من الدراسة والتحليل في كتاب البرهان عند ذكره تقاسيم العلل والأصول، وينقل فيها فقرات من كلام الإمام الشافعي (٣)، حتى ذهب بعض الباحثين من ظاهر عبارات البرهان إلى أن هذا التقسيم من وضع إمام الحرمين، وأنه غير مسبوق به (٤).

كما بَيَّنَ إمام الحرمين منهج الإمام الشافعي في التعليل، وجعله من المميزات التي يترجح بها مذهب الشافعي، فقال في كتاب الترجيح: « ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطَّلبي الشافعي ﷺ...ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق » (٥).

ثم ذكر من بين هذه الطرق: طريقة أخرى، وهي أن نقول: المذاهب تمتحن بأصولها، فإن الفروع تستد باستدادها وتعوج باعوجاجها...فأصول الشريعة الكتاب والسنة والإجماع، ثم الأقيسة الظنية علامات انتصبت على الأحكام أعلامًا بأصل من الأصول الثلاثة مقطوع به... ثم لها مراتب ودرجات ومناصب؛ فإذا نظر الناظر إلى منصب الشافعي عرف أنه أعرف الأئمة بكتاب اللّٰه تعالى، فإنه عربي مبين،

---

(١) مغيث الخلق (ص ٦٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٦٩، ٧٠).

(٣) البرهان (٦٠٢/٢) وما بعدها. وانظر: تقرير المسألة في الباب الأول من القسم الأول من هذا البحث.

(٤) من أعلام الفكر المقاصدي (ص ١٣).

(٥) البرهان، للجويني (٧٤٤/٢).

والشافعي تفقأت عنه بيضة قريش، ولا يخفى تميزه عن غيره فيما نحاوله، ثم يتعلق معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول بمعرفة الروايات، ومقامه لا يخفى في الأخبار ومعرفة الرجال وفقه الحديث والإجماع يتلقى من معرفة الآثار وما يصح نقله من الوفاق والخلاف. وهذا بيان الأصول.

ثم قال بعده: « وأما تنزيلها منازلها، فإنه شوف الشافعي، فإنه قدم كتاب اللّٰه تعالى ثم أتبعه بسنة رسوله عليه السلام، ثم إذا لم يجدها تأسَّى بالصحابة ﷺ في التعلق بالرأي النّاشِيءِ من قواعد الشريعة المنضبطة أصولها، ولم ير التعلق بكل استصواب؛ لما فيه من الانحلال والانسلال عن ضبط الشريعة، **ثم رأى قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل**، فاستحث على الاتباع فيما لا يعقل معناه، وقد يقيس إذا لاحت الأشباه، وأما ما يعقل معناه فمغزاه فيه المعنى المخيل المناسب. وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشرع، ويدور عليها.

ومن بديع نظره أنه قد يعنّ له معنًى مخيل، ولكن يراه منقوضًا بما لا يعلل، فيلحقه بما لا يعلل. وهذا مسلكه في منع القيم في الزكوات؛ فإن غرض الزكاة سد الخلة والحاجة، وهو وإن كان معقولًا، فلا جريان له، فرأى الأتباع فيه معنى السد، مع الخلاص من غَرَرِ المخالفة، ثم جعل كون الزكاة عبادة عَضُدًا لذلك كالمرجَّحِ به »[١].

وذكر إمام الحرمين في فصل فيما يعلل وما لا يعلل كلام الشافعي في معرض رده على مخالفه، فقال: « فنسرد كلام الشافعي على وجهه ثم نعود إلى مراسم الحجاج والخلاف واختيار الحق:

قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها حتى عديتموها إلى الاستحسان، وقد زعمتم في مسألة شهود الزنا أن المشهود عليه مرجوم، وما يجري الاستحسان فيه فهذا أعوص على مذاهب القائلين به من الأقيسة، فلا يمتنع جريان القياس فيه.

وأما الكفارات فقد قاسوا فيها الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسيًا على قتله عامدًا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا ﴾ [المائدة: ٩٥].

---

(١) البرهان (٢/٧٤٥، ٧٤٦).

وأما **المقدرات** فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا فيه تقديراتهم بالدلو والبئر من غير ثبت ولا استناد إلى خبر أو أثر.

وأما **الرخصة** فقد قاسوا فيها، وتناهوا في العبد، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار، ومن أظهر الرخص، ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة كانت أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النحو، وانتهوا في ذلك إلى نفى استعمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في نجاسة ما يعم به البلوى عملًا وعلمًا، وكانوا على تحرزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان ».

ثم قال الشافعي: « من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشارع فيها، فإنها مبنية تخفيفًا وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من كثرة أشغاله، فأثبتوها في سفر المعصية، مع القطع بأن الشرع لا يرد بإعانة العاصي على المعصية.

فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس؛ إذ القياس تقرير المقيس عليه قراره وإلحاق غيره به، وهذا قلب لموضع النص في الرخص بالكلية ».

وأما المعدول عن القياس فقد ضرب الشافعي في الاستجمار فيه مثلًا وهو بَيِّنٌ من جهة أن النجاسة إنما يعفى عنها عند فرض تعذر الاحتراز، وليس الأمر كذلك في غير نجاسة البلوى، فإن استعمال الماء يسير لا عسر فيه.

وقال: « زعمتم أن القهقهة تبطل الصلاة واعتقدتم ذلك معدولًا عن القياس، ثم زعمتم أنها تبطل صلاة ذات ركوع وسجود، ولا تبطل صلاة الجنازة، ولم ينقدح لكم فرق معنوي، ولكنكم اعتقدتم قضية جرت لو صحت في صلاة من الصلوات الخمس، ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص، ثم قلتم: القهقهة تبطل صلاة النفل وإن لم تكن القضية في النفل. فليت شعري ما الذي عنَّ لكم في التخصيص من وجه والإلحاق من وجه؟!

وقال في مساق هذا الكلام: « اعتمدتم في الوضوء بنبيذ التمر الخبرَ، وقد جرى في الوضوء، واعتبرتم الغسل به، ولم تعتبروا نبيذ الزبيب بنبيذ التمر مع اشتمال كلام

الرسول ﷺ - لو صح الحديث - على التنبيه لذلك، فإنه قال ﷺ: « **تمرة** [١] **طيبة وماء طهور** » [٢].

« فهذه جمل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة عليهم » [٣].

هذه النصوص وغيرها - كما سيأتي - واضحة غاية الوضوح للدلالة على اهتمام الإمام الشافعي بمسائل التعليل وعلى منهجه في التعليل وكذا دقة تأصيله لمسائله.

* * *
* *
*

---

(١) في المطبوع ثمرة وهو تصحيف.

(٢) جزء من حديث ابن مسعود حيث قال له النبي ﷺ ليلة الجن: ما في إداوتك؟ قال: نبيذ. قال: « تمرة طيبة وماء طهور ». رواه أبو داود والترمذي، وزاد: فتوضأ به. وقال ابن حجر: « وهذا الحديث أطبق علماء السلف على تضعيفه، وقيل على تقدير صحته أنه منسوخ؛ لأن ذلك كان بمكة، ونزول قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [المائدة: ٦] إنما كان بالمدينة بلا خلاف. أو هو محمول على ماء ألقيت فيه تمرات يابسة لم تغير له وصفًا، وإنما كانوا يصنعون ذلك لأن غالب مياههم لم تكن حلوة ». انظر: فتح الباري (٣٥٤/١).

(٣) البرهان (٥٨٤/٢ - ٥٩٦).

الفَصْلُ الأوَّلُ

التعليل عند الإمام الشافعي

سنتناول في هذا الفصل بعضَ مسائل التعليل عند الإمام الشافعي؛ لأن التعليل له علاقة قوية بالمقاصد، فلا يستقيم الكلام عن المقاصد بدون التعليل والتعليل بدون المقاصد.

وهذه المسائل المتعلقة بالتعليل عند الإمام الشافعي دليل على شدة اهتمامه بالقضايا المقاصدية ومبادئها الأساسية، فمن ينكر التعليل في الأحكام الشرعية فهو ينكر المقاصد الشرعية فيها.

والإمام الشافعي ممن يعتني بقواعد التعليل ويؤصلها؛ ولهذا ينبغي لنا أن نستكشف هذه القواعد ونتأمل فيها لإبراز مدى علاقتها بالمقاصد. **ونذكر هنا بعض هذه المسائل:**

١ - الأصل في النصوص التعليل:

الأصل في النصوص التعليل عند الإمام الشافعي. هذا كما أشار إليه بعض العلماء كالسرخسي، فقال:

« **فصل** في تعليل الأصول. قال فريق من العلماء: الأصول غير معلولة في الأصل ما لم يقم الدليل على كونه معلولًا في كل أصل. وقال فريق آخر: هي معلولة إلا بدليل مانع. والأشبه بمذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أنها معلولة في الأصل، إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل مميز » (١).

ثم بَيَّنَ هذه المسألة عند الشافعي، فقال: « وأما الشافعي فإنه يقول: قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه، فإن الصحابة اختلفوا في الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص، فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله، وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة، ثم ذلك الوصف مجهول، والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعدية الحكم، فلا بد من دليل

---

(١) أصول السرخسي (٢/١٤٤)، وانظر: التقرير والتحبير (٥/٢٦٤).

التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به، فإنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف؛ لاتفاق الصحابة على ذلك، وعلمنا ببطلان التعليل في مخالفة الإجماع.

ثم على أصله التعليل تارة يكون للمنع من التعدية، وتارة يكون لإثبات التعدية، ولا شك أن الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعدية، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص.

وأما علماؤنا فقد شرطوا الدليل المميز، ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه إن شاء اللّٰه » (١).

وكذلك نجد هذه المسألة في كتاب شرح التلويح على التوضيح منسوبة إلى الإمام الشافعي ما نصه: « اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب، فقيل: الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل. وقيل: الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض. وقيل: الأصل التعليل بوصف، لكن لا بُدّ من دليل يميزه من بين الأوصاف، ونسب ذلك إلى الشافعي - رحمه اللّٰه تعالى -، وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعبد دون التعليل.

والمختار أن الأصل في النصوص التعليل، وأنه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة، ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة؛ لأن الظاهر - وهو أن الأصل في النصوص التعليل - إنما يصلح للدفع دون الإلزام، وفي المذهب الرابع لا حاجة إلى ذلك، بل يكفي أن الأصل في النصوص التعليل » (٢).

ثم نجدها مشروحة في كتاب كشف الأسرار ما نصه: « لما بيّن في أول الباب أن الأصول وهي النصوص شهود اللّٰه تعالى في حقوقه وأحكامه، وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والأصول بيّن في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك فقال: واختلفوا - يعني القائلين بالقياس في هذه الأصول، وهي النصوص المتضمنة للأحكام من الكتاب والسنة أو الأصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والإجماع...فقال بعضهم

---

(١) أصول السرخسي (١٤٦/٢، ١٤٧).

(٢) شرح التلويح على التوضيح، لعبيد اللّٰه بن مسعود الحنفي (١٢٠/٣).

أي بعض القايسين: هي غير شاهدة؛ أي غير معلولة في الأصل إلا بدليل؛ أي إذا قام دليل في البعض على كونه معلولًا. فحينئذ يجوز تعليله ويصح اللازم به على الخصم.

وقال بعضهم: هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لإضافة الحكم إليه إلا أن يمنع مانع؛ أي يقوم دليل من نص أو إجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الأوصاف، فحينئذ يمنع التعليل بالجميع، ويقتصر على ما عُدِمَ فيه المانع.

وقال بعضهم وهم عامة مثبتي القياس: هي معلولة؛ أي الأصل فيها التعليل، ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الأوصاف في كونه متعلق الحكم، لا بكل وصف؛ يعني لا حاجة في تعليل كل نص إلى إقامة الدليل على أن هذا النص معلول، بل يكتفى فيه بأن الأصل في النصوص التعليل، لكن يحتاج فيه إقامة الدليل على أن هذا الوصف من بين سائر الأوصاف هو الذي تعلق الحكم به.

وهذا - أي هذا القول - أشبه بمذهب الشافعي رحمه الله؛ لأنه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه إلزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر، وهو أن الأصل في النصوص كونها معلولة، ولأنه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع أنه تمسّك بالأصل لم يحتج إلى إقامة الدليل في كل نص أنه شاهد للحال، بل التعليل يكون ملزمًا عنده نظرًا إلى أن الأصل في النصوص التعليل. وإنما قال: وهذا أشبه. لأن هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصًّا، بل استدل بمسائله عليه، وأسند صاحب الميزان هذا القول إلى الشافعي وإلى بعض أصحابنا أيضًا (١)...

---

(١) قلت والله أعلم: لعل الحنفية تنقل قول الشافعي هذا من مذهبه القديم في العراق؛ لأنهم كانوا في العراق، فنقْلُهم عن مذهب الشافعي القديم يكون مقبولًا. وأيضًا لأن للشافعي تأثر بمذهب أبي حنيفة لما سافر إلى العراق بعد أن كان يتأثر بالمدينة بمذهب مالك رحمهم الله.

ولعل حال الناس وطبيعتهم في العراق كانوا متأثرين بمذهب أهل الرأي الذين يهتمون بمسألة التعليل، فجعل الشافعي يقول بأن الأصل في النصوص التعليل. وبينما الناس في مصر كانوا على مذهب أهل الحديث لا يهتمون بمسألة التعليل كأصحاب الرأي، فجعل الشافعي في مذهبه الجديد لا يركز في بداية أمره بمصر على أمر التعليل؛ لعدم احتياج أهله بذلك، ولم يلبث زمنًا طويلًا حتى تُوُفِّيَ على ذلك، ولم ينقل أصحابه بمصر هذا القول. ومما يدل على أن الإمام الشافعي قال بأن الأصل في النصوص التعليل هو قوله في الرسالة: (ف ٤٣): « فكل ما أنزل في كتابه جل ثناؤه رحمةٌ وحجةٌ عَلِمَهُ من علمه وجهله من جهله، لا يَعْلَمُ من جهله، ولا يجهل من علمه ». والله أعلم.

ووجه القول الثالث - وهو قول بعض أصحابنا والشافعي - أنه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس وصار ذلك - أي التعليل - أصلًا في النصوص بطل التعليل بكل الأوصاف - أي بجميعها - بأن يجعل الكل علة؛ لأنه - أي التعليل - شرع للقياس مرة - أي لتعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه وإلحاقه به - وللحجر أخرى عند الشافعي، فإنه جوز التعليل بعلة قاصرة لا لمجرد الحجر فحسب » [١].

٢ - مسلك التعليل بدلالة كلام الشارع في نصبه أولى من غيره:

قال الشافعي ﷺ: « متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو أعلامًا ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك » [٢].

وقد أكد إمام الحرمين على اعتماد الإمام الشافعي هذا المسلك في التعليل، فقال: « وأما ما اعتمده الشافعي وارتضاه ولا معدل عنه ما وجد إليه سبيل فهو دلالة كلام الشارع في نصبه الأدلة والأعلام، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه ورأيناه أولى من كل مسلك، ثم ذلك يقع على وجوه:

منها ما يقع على صيغة التعليل صريحًا كقوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧]، ومنها ما يتضمن التعليل ويشعر به إشعارًا ظاهرًا، وهو يقع على وجوه نضرب أمثلتها، فمنها قوله ﷺ لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر: « **أينقص الرطب إذا يبس؟** » فقال السائل: نعم. فقال ﷺ: « **فلا إذًا** » [٣]، فجرى ذلك منه مُتَضَمِّنًا تعليلًا بنقصان الرطب عن وزن التمر عند الجفاف » [٤].

ثم نجد الإمام الآمدي يشير إلى هذه المسألة عند الإمام الشافعي، فقال: « المسألة الثالثة عشرة: مذهب الشافعي ﷺ، أنه إذا حكم النبي ﷺ، بحكم في واقعة خاصة، وذكر علته، أنه يعم من وجدت في حقه تلك العلة، خلافًا للقاضي أبي بكر.

وذلك كقوله ﷺ في حق أعرابي مُحرِم وقصت به ناقته: « **ولا تُمِسُّوه طِيبًا ولا تُخَمِّروا**

---

(١) كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري (٣/٤٣١ - ٤٣٥).

(٢) البحر المحيط (٤/١٦٧)، وإرشاد الفحول (ص ٢٠٧).

(٣) البرهان (٢/٦٠٢) وما بعدها.

(٤) أخرجه أبو داود (٣/٦٥٧)، وصححه ابن المديني والترمذي وغيرهما. بلوغ المرام (ص ١٩٣).

رأسَه، **فإنَّ اللهَ يبعثُهُ يومَ القيامة مُلَبِّيًا** » (١). وكقوله ﷺ: « **إني أشهد على هؤلاء زمِّلوهم بكلومهم ودمائهم** » (٢). وكما لو قال الشارع حرمت المسكر لكونه حلوًا عَمَّ التحريم كل حلو » (٣).

ونسب الإمام الزركشي هذا القول إلى الإمام الشافعي مع ذكر بعض ألفاظ التعليل المنصوصة، فقال: « المسلك الثاني: النص على العلة. قال الشافعي ﷺ: « متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو أعلامًا ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك ».

ثم المشهور أن إلحاق المسكوت عنه بالعلة المنصوصة قياس. وقال ابن فورك: ليس قياسًا، وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلًّا بلفظ ناصّ في العموم. حكاه في البرهان عند الكلام على مراتب الأقيسة.

واعلم أن التعليل معنًى من المعاني، وأصله أن تدل عليه الحروف كبقية المعاني، لكن تدل الأسماء والأفعال على الحروف في إفادة المعاني، فمن حروف التعليل: كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء. ومن أسمائه: أجل، وجراء، وعلة، وسبب، ومقتضى، ونحو ذلك. ومن أفعاله: علَّلْتُ بكذا. ونَظَّرْتُ كذا بكذا » (٤).

٣ - الظاهر من لفظ الحديث إذا دل على تعليل حكم فلا يجوز إزالته بقياس:

قال الإمام الشافعي: « لا يجوز لعلة في شيء جاءت به سنة، وما جاءت به سنة فإنه يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى أن يقاس على سنة أخرى؛ لأنا لا ندري لعله أُمِرَ به لعلة أم لغيرها، ولو جاز هذا لنا أبطلنا عامة السنن » (٥).

وقد بين إمام الحرمين هذه القاعدة فقال: « إذا ظهر من رسول الله ﷺ لفظ يدل على تعليل حكم فلا يرى الشافعي إزالة ذلك الظاهر بقياس، وهذا كما روي أن النبي ﷺ لَمَّا سُئل عن بيع الرطب بالتمر، قال للسائل: « **أينقص الرطب إذا يبس ؟** فقال: « نعم ». قال ﷺ: « **فلا إذًا** » (٦).

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب كيف يكفن المحرم، رقم الحديث (١١٨٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، رقم الحديث (٢٩٤٨) .

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، رقم الحديث (٢٣٧٠٨)، وصححه الألباني في الإرواء (١٦٨/٣).

(٣) الإحكام (٢٥٦/٢).

(٤) البحر المحيط (٤٩٢/٦).

(٥) الأم (١٨١/٥).

(٦) سبق تخريجه انظر: (ص ٤١٣) .

فعلل منع بيع الرطب بالتمر بنقصان الرطب عند الجفاف عن التمر، وهذا وإن لم يكن نصًّا في وضع اللسان في التعليل بحيث لا يقبل إمكان التأويل فهو ظاهر فيه، فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان ما يحاوله مردودًا عليه، والسبب فيه أن أصل قياسه إذا كان القياس قياسًا معنويًّا معلَّلٌ، والقايس مطالب بإثبات العلة.

وسيتعلق إذا طولب بمسلك من الظنون، وظهور كلام الرسول في التعليل مُقَدَّمٌ على ما يظهر في ظن المستَنْبِطِ، ويرجع بناء الكلام إلى تقديم مرتبة الخبر على مرتبة ظن القياس، وهذا إذا لم يجد المؤَوِّلُ العاضد تأويله بالقياس لأصل قياسه كلامًا يظهر للشارع في تعليل أصل القياس، فإن وجد ذلك من كلام الشارع استوت المنزلتان والتحق ذلك بالتعارض » [١].

٤ - ثبوت العلة من اشتقاق لفظ الشارع:

قال الإمام الغزالي: « النوع الثالث: أن يثبت علته بكونه منبهًا على المعنى الذي منه اشتقاق اللفظ الذي ربط الحكم به في الشرع، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة: ٣٨]. وكقوله ﷺ: « **الثيب أحق بنفسها** » [٢]. وكقوله ﷺ: « **لا تبيعوا الطعام بالطعام** » [٣].

فنقول: إذا ربط الشارع الحكم باسم مشتق فما منه الاشتقاق ينتهض علة فيه، وإليه صار الشافعي رضي الله عنه في مسألة علة الربا، وَأَوَّلَ القاضي رحمه الله مذهب الشافعي رضي الله عنه فقال: لعله تمسك بالحديث في إثبات حكم الربا لا في علته » [٤].

وحكى الزركشي الخلاف في هذه المسألة وَبَيَّنَ التحقيق فيها ما نصه: « ومنها منع الإمام الرازي من التعليل بمجرد الاسم، كما لو عللنا كون النقدين ربويين بكون اسمهما ذهبًا أو فضةً وحكى فيه الاتفاق، واعترض النقشواني بأن العلة إذا فسرت بالمعرف، فما المانع من جعل الاسم علة؟ فإن فيه تعريفًا، وقواه القرافي بما إذا قلنا: إن مجرد الطرد كاف في العلة، ويصعب مع اشتراط المناسب ».

---

(١) البرهان: فقرة (٤٨٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، رقم الحديث (٣٥٤٢).

(٣) أخرجه مسلم بلفظ: « **الطعام بالطعام مِثْلًا بِمِثْل** » في صحيحه، كتاب المساقاه، باب بيع الطعام مثلًا بمثل، رقم الحديث (٤١٦٤).

(٤) المنخول، للإمام الغزالي (ص ٤٤٦).

وما ادعى الإمام فيه من الاتفاق تبعه فيه الهندي في النهاية، وليس كما ادعوا، ففي المسألة مذاهب، وهي وجوه لأصحابنا: أحدها: الجواز مطلقًا وهو رأي الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ونقله ابن الصباغ وابن برهان عن أصحابنا، ونقله سليم الرازي في التقريب عن الأكثرين من العلماء قالوا: وسواء في ذلك المشتق كقاتل وسارق، والاسم الذي هو لقب كحمار وفرس. قال الشافعي - رحمه الله تعالى - في بول ما يؤكل لحمه: لأنه بول فشابه بول الآدمي. (انتهى) وقال أبو الحسن السهيلي: إنه الأقرب إلى نص الشافعي. وقال الأستاذ أبو منصور: إنه قول أكثر القائسين.

وكذلك قال أصحابنا: لا يجوز بيع الكلب؛ لأنه كلب، قياسًا على الكلب الذي ليس بِمُعَلَّم.

وقال الشافعي في المنع من ضم القطنية بعضها إلى بعض في الزكوات: إنها حبوب منفردة بأسماء مخصوصة.

وقاسها على التمر والزبيب، فإذا جعل افتراقها في الاسم علة لافتراقها في الحكم لم يمتنع أن يكون اتفاقها في الاسم علة؛ لاتفاقها في الحكم. وقال أهل الرأي في المنع من التكرار في مسح الرأس: إنه مسح كالمسح على الخفين...

التفصيل في المشتق. ونحوه قول القاضي عبد الوهاب في الملخص: « إن كان الاسم يفيد معنًى في المسمى جاز التعليل به، وإن كان لقبًا ففي جواز التعليل به قولان: وقال السهيلي في أدب الجدل: إن كان الوصف اسمًا مشتقًّا فلا شك في جريان القياس به، وإن كان اسم جنس، كبغل وحمار ودابة ودار، ففيه وجهان (**أحدهما**) وهو الأقرب إلى نص الشافعي الجواز.

و (**الثاني**) المنع، كالوصف من اسم ولقب كزيد وعمرو. وفي الأم: في بول الحيوان تعليق حكم باسم. (قال): والدليل على جواز التعليل أنه لو ورد الشرع به لكان جائزًا، فإذا استنبطه المعلل فكذلك. (انتهى). وهذا يقتضي تخصيص الخلاف بالعلة المستنبطة.

أما المنصوصة من الشارع فلا خلاف في جوازها، وبه صرح ابن برهان في الوجيز [1].

---

(١) البحر المحيط (٦/٤٤٩، ٤٥٠)، وانظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٣/٢٨٠)، ([illegible]

٥ - منع التعليل في حكمي شرعي مخصوص:

قال ابن السمعاني: « وقد يمنع التعليل بنص كلام الشارع على الاقتصار، كقوله تعالى: ﴿ خَالِصَةً لَّكَ ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقوله ﷺ لأبي بردة: « **ولن تجزئ عن أحد بعدك** »[١]. وقوله: « **أحلت لي ساعة من نهار** »[٢]. فإذا امتنع النص على القياس امتنع.

وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر، وإن ساوى المسافر في الفطر، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في بعض كتبه: « ولا يقاس على المخصوص ». ويجوز أن يتأول فيقال: إنه أراد به في الموضع الذي لا يمكن القياس فيه.

والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن ينظر في المخصوص ويمتحن، فإن كان يتعدى قيس عليه، كقياس الخنزير على الكلب في الولوغ، وقياس خف الحديد على الأدم بالمسح عليه.

وإن لم يوجد في المخصوص وصف يمكن القياس عليه امتنع القياس، كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب؛ لأنه لا معنى في الجنين يقاس عليه الملفوف »[٣].

كما قال الشافعي في خصوصية النبي ﷺ بالنكاح بلفظ الهبة: « قد ظهرت خصوصيته بالنكاح بلفظ الهبة بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب: ٥٠] فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم إلى نكاح غيره »[٤].

٦ - وجود النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به:

لقد ذكر كثير من العلماء أن وجود النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به؛ « لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتًا بالتعليل، ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيد بعضها ببعض، فإن الشرع قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد، وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب كلام الإمام والناس في خطبة العيد وإذا سئل الإمام عن شيء وهو يخطب، رقم الحديث (٩٣٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب وقتها (الأضاحي)، رقم الحديث (٥١٨٥).

(٢) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين. رقم الحديث (٦٣٧٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وشجرها ولقطها إلا لمنشد على الدوام، رقم الحديث (٣٣٧١).

(٣) البحر المحيط (٣٣٩/٦).

(٤) أصول السرخسي (١٥١/٢).

والمعقول في حكم واحد فقالوا: هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول، ولم ينقل عن واحد في ذلك نكير، فكان ذلك إجماعًا منهم على جواز ذلك » [١].

وقال صاحب التقرير والتحبير: « بل نقله الإمام الرازي عن الأكثرين، ونقل في الكشف وغيره عن الشافعي جوازه، سواء لم يثبت زيادة لم يتعرض لها النص، وهو ظاهر كما ذكرنا، أو أثبت؛ لاحتمال النص زيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيلها » [٢].

ومثال ذلك ما قال الإمام الشافعي في طهارة المني: « وإنما قلت في المني إنه لا يكون نجسًا خبرًا عن رسول الله ﷺ ومعقولًا.

فإن قال قائل: ما الخبر؟

قلت: أخبرنا سفيان بن عيينة عن منصور عن إبراهيم عن همام بن الحرث عن عائشة قالت: « كنت أفرك المنيّ من ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلي فيه ».

ثم يسرد بعد هذا الروايات والآثار المروية عن الصحابة رضوان الله عليهم ما يؤيد حديث عائشة رضي الله عنها.

ثم يبين المعقول الذي يؤيد صحة قوله:

قال الشافعي: « فإن قال قائل: فما المعقول في أنه ليس بنجس؟ ».

ويجيب على هذا: « فإن الله عز وجل بدأ خلق آدم من ماء وطين، وجعلهما جميعًا طهارة، الماء والطين في حال الإعواز من الماء طهارة، وهذا أكثر ما يكون في خلق أن يكون طاهرًا وغير نجس.

وقد خلق الله - تبارك وتعالى - بني آدم من الماء الدافق، فكان جل ثناؤه أعز وأجل من أن يبتدئَ خلقًا من نَجِس مع ما وصف مما دلت عليه سنة رسول الله ﷺ، والخبر عن عائشة وابن عباس وسعد بن أبى وقاص مع ما وصفت مما يدركه العقل من أن ريحه وخلقه مباين خلق ما يخرج من ذكر وريحه.

فإن قال قائل: فإن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: اغسل ما رأيت وانضح ما لم تر.

---

(١) كشف الأسرار (٦/٣٩٩).

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٥/٢١٣). وانظر: منهجية الإمام الشافعي في الفقه وأصوله (ص ٥٧ ، ٥٨).

فكلنا نغسله بغير أن نراه نجسًا ونغسل الوسخ والعرق وما لا نراه نجسًا، ولو قال بعض أصحاب النبي ﷺ: إنه نجس. لم يكن في قول أحد حجة مع رسول الله ﷺ ومع ما وصفنا مما سوى ما وصفنا من المعقول وقول من سمينا من أصحاب رسول الله ﷺ » (١).

٧ - جواز التعليل بالعلة القاصرة:

مذهب الشافعي ﷺ أنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة، وهو قول أكثر المتكلمين، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجوز (٢).

ذكر إمام الحرمين هذه المسألة ونسبها إلى الإمام الشافعي، فقال: « إذا استنبط القايس علة في محل النص وكانت مقتصرة عليه منحصرة فيه لا تتعداه فالعلة صحيحة عند الشافعي ﷺ. ونفرض المسألة في تعليل الشافعي تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية، وهي مختصة بالنقدين لا تعدوهما.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة ﷺ: إذا لم تتعد العلة محل النص كانت باطلة.

والمعتمد في صحة العلة أنها مستجمعة شرائط الصحة: إخالة، ومناسبة، وسلامة، عن الاعتراضات ومعارضات النصوص، وهي على مساق العلل الصحيحة ليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص، وحقيقة هذا يؤول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها، وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد بصحتها أولى من أن يشهد على فسادها، وليس يمتنع في حكم الله تعالى ووضع شرعه أن تكون العلة المستثارة هي العلة المرعية الشرعية في القضية التي ثبت حكمها بالنص، فإذا لم يمتنع ذلك وقوعًا ولم يوجد إلا موافقة النص ومطابقته لموجب العلة فلا وجه للحكم بفسادها » (٣).

وأكد السرخسي من الحنفية هذه المسألة، فقال: « ومن هذه الجملة الاختلاف في شرط التعدية، والمذهب عندنا أن تعليل النص بما لا يتعدى لا يجوز أصلًا، وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة بالثمينة وإن كانت لا تعدى، فنحن لا نجوز ذلك » (٤).

---

(١) الأم (٢٢١/١).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٣١٢/٥)، والفروق للقرافي (٥٧/١)، وشرح التلويح (١٦٥/٣ - ١٨٠).

(٣) البرهان: فقرة (١٠٩٠).

(٤) أصول السرخسي (١٥٨/٢).

٨ - مجرد الإخالة كافٍ يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص:

ذكر شارح التلويح هذه المسألة ونسبها إلى الإمام الشافعي، فقال: « هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله، ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه، فإن كان الوصف مقتصرًا على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلًا؛ لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدرى أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره.

وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الإخالة كافيًا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص، فحاصله الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصرًا على مورد النص أو الإجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافًا له، فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده، وثمرة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعدٍّ، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي أم لا؟ فعنده يمنع، وعندنا لا، فإنه لا اعتبار لغلبة الظن بِعِلِّيَّة الوصف القاصر، فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن، فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المؤثر » (١).

٩ - جواز تعليل الحكم بعلتين:

وقد ذكر بعض العلماء أن الإمام الشافعي يقول بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، كما قال ابن الرفعة: « كلام الشافعي في كتاب الإجارة من الأم (٢) عند الكلام على قفيز الطحان (٣) مصرح بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين...

وقد يكون الحكم معلّلًا بعلتين، كل واحدة منهما مستقلة في التعليل، ويقصر على إحداهما لنكتة. وذلك كقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠]. نهاهم عن أكله في هذه الحالة؛ لأن النفوس لا تنفر منه، وإن كان النهي لا يختص بها، بل تحريم الضعف كتحريمه مضاعفًا.

---

(١) شرح التلويح (١٢٩/٣). (٢) الأم (٢٩/٤).

(٣) قفيز الطحان: أن يستأجر ثورًا ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه. عمدة القاري، للعيني (٣٨٨/٢٣).

وقال الشافعي في الأم قبيل ما جاء في الصرف: « إذا شرط في بيع الثمار السقي على المشتري فالمبيع فاسد من قبل أن السقي مجهول، ولو كان معلومًا أبطلناه من قبل أنه بيع وإجارة » (١). فالبيع والإجارة موجود مع الجهالة، وعدل عن التعليل بها في الحالتين؛ لأن التعليل للبطلان بالجهالة أقرب إلى الأفهام من تعليله بالجمع بين البيع والإجارة، ولولا هذا التنزيل لكان في هذا النص لمح لمنع التعليل بعلتين...

وقد قال في الأم، وقد قال له بعض الناظرين: « أفتحكم بأمر واحد من وجوه مختلفة ؟ قلت: نعم إذا اختلفت أسبابه. قال: فاذكر منه شيئًا. قلت: قد يقر الرجل عندي على نفسه بالحق أو لبعض الآدميين فآخذه بإقراره، أو لا يقر فآخذه ببينة تقوم عليه، أو لا تقوم عليه فيدعى عليه فآمره أن يحلف فيمتنع، فآمر خصمه أن يحلف فآخذه بما حلف عليه وخصمه إذا أتى باليمين التي تبرئه » (٢).

١٠ - جواز التعليل بالحكمة:

قال الإمام الآمدي: « ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحُكْمِ بالحِكْمَة المجردة عن الضابط (٣)، وجوزه الأَقَلُّون. ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة، فجوز التعليل بالأولى دون الثانية، وهذا هو المختار.

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة، فلأنا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية. فإذا كانت الحكمة - وهي المقصود من شرع الحكم - مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها. وأما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها » (٤).

وقد نسب الإمام الزركشي جواز التعليل بالحكمة إلى الإمام الشافعي عند حديثه عن شروط العلة، فقال: « الثاني: أن يكون وصفًا ضابطًا؛ لأن تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع

(١) الأم (٢٩/٤). (٢) البحر المحيط (٤٧٧/٦، ٤٧٨).

(٣) المراد بالضابط هنا الوصف الظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

(٤) الإحكام، للآمدي (٢٠٢/٣، ٢٠٣).

لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها، وهل يجوز كونها نفس الحكمة، وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة؟ قال الإمام الرازي في المحصول: يجوز.

وقال غيره: يمتنع. واختاره في المعالم، وَفَصَّلَ آخرون فقالوا: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها؛ لمساواة ظهور الوصف. واختاره الآمدي والهندي، واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها؛ أي مظنتها بدلًا عنها. ما لم يعارضه قياس. والمنقول عن أبي حنيفة المنع، وقال: الحكمة من الأمور الغامضة، وشأن الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عند تقدير الحكم عن دليله ومظنته.

وعن الشافعي الجواز وأن اعتبارها هو الأصل، وإنما اعتبرت المظنة للتسهيل.

وعلى هذا الأصل ينبني خلافهما في المصابة بالزنى، هل تعطى حكم الأبكار أو الثيبات في السكوت؟ فإن قطع بانتفاء الحكمة في بعض الصور كاستبراء الصغيرة فإنه شرع لتبين براءة الرحم وهو مفقود في الصغيرة، فقال الغزالي وتلميذه محمد بن يحيى: ثبت الحكم بالمظنة، فإن الحكم قد صار متعلّقًا بها، والذي عليه الجدليون أنه لا يثبت؛ لانتفاء الحكمة، فإنها أصل العلة. وقال ابن رحال: التعليل بالحكمة ممتنع عند من يمنع القياس في الأسباب، وجائز عند من جوزه » (١).

ويمكن أن نمثل هنا بعض ما نقله العلماء عن التعليل بالحكمة عند الإمام الشافعي:

١ - إثبات الخيار للمعتقة تحت الحر بعلة الضرار:

ورد في كتاب البرهان: « ولما ثبت الخيار للمعتقة تحت الرقيق وكان ذلك مجمعًا عليه والإجماع مستند إلى الحديث، ثم اختلف العلماء في إثبات الخيار للمعتقة تحت الحر، ومنشأ اختلافهم في ذلك من اختلافهم في تعليل الخيار في حق المعتقة تحت الرقيق، فاعتل أبو حنيفة رحمه الله بأنها ملكت نفسها، وزعم أن ذلك يجري في حق المعتقة تحت الحر، وأبطل الشافعي رحمه الله هذا التعليل واعتل بالضرار على ما يحرره أصحابه » (٢).

---

(١) البحر المحيط (٣٩٦/٦، ٣٩٧).

(٢) البرهان، للجويني: فقرة (٧٩٠).

٢ - التعليل في تحريم الزواج بالأمة على الحرة بإرقاق الحر:

قال السرخسي: قال ﷺ: « **لا تنكح الأمة على الحرة** ». ثم علل الشافعي هذه الحرمة بإرقاق الحر جزءًا منه وهو الولد مع غنيته عنه [١].

٣ - التعليل في جواز السلم بدفع الحرج:

قال صاحب التقرير والتحبير في سياق حديثه عن السلم: « غير أنه اختلف في جوازه حالًّا فلما كان حاصله - أي السلم - تخصيصًا عند الشافعي لعموم النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، علَّله - أي الشافعي - بدفع الحرج بإحضار السلعة محل البيع ونحوه - أي نحو محله - لأن دليل التخصيص يعلل، وهذه العلة تشمل الحال كالمؤجل، فيجوز الحال كالمؤجل » [٢].

* * *
* *
*

(١) أصول السرخسي (٢/١٧٥).

(٢) التقرير والتحبير (٥/١٧٨).

الفَصْلُ الثَّاني

التعليل المقاصدي عند الإمام الشافعي

المقصود من التعليل المقاصدي هو التعليل بجلب المصلحة ودَرْءِ المفسدة، ولقد رأينا قبل قليل أن الإمام الشافعي قال بجواز التعليل بالحكمة، وهو أيضًا بمعنى جلب المصلحة ودرء المفسدة. والآن لنر مدى اهتمام الإمام الشافعي بالتعليل المقاصدي في تطبيقات فقهية من خلال كتابه « الأم ».

أولاً: العبادات:

١ - التعليل المقاصدي في « رخصة ترك صلاة الجماعة »[(١)]:

« باب فضل الجماعة والعذر بتركها. قال الشافعي: أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول اللّه ﷺ قال: « **صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة** »[(٢)].

قال الشافعي: « ولا أرخص لمن قدر على صلاة الجماعة في ترك إتيانها إلا من عذر، وإن جمع في بيته، أو في مسجد وإن صغر أجْزَأَ عنه، والمسجد الأعظم، وحيث كثرت الجماعات أحب إلي منه. وروي: أن النبي ﷺ كان يأمر مناديه في الليلة المطيرة والليلة ذات الريح أن يقول: « **ألا صَلُّوا في رحالكم** »[(٣)]. وأنه ﷺ قال: « **إذا وجد أحدكم الغائط فليبدأ به قبل الصلاة** »[(٤)]: قال فيه أقول لأن الغائط يشغله عن

---

(١) الأم (١/١٥٤، ١٥٥).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، رقم الحديث (٦٠٩)، واللفظ عند مسلم « **صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة** ». أخرجه في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد في التخلف عنها، رقم الحديث (١٥٠٩).

(٣) كما ورد في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة ذات بردٍ ومطرٍ يقول: « **ألا صلوا في الرحال** ». والحديث أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الأذان، باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلي في رحله، رقم الحديث (٦٢٦). واللفظ عند مسلم: « **إذا كانت ليلة باردة ذات مطر** ». الحديث. أخرجه في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب الصلاة في الرحال في المطر، رقم الحديث (١٦٣٢).

(٤) الحديث أخرجه النسائي في سننه في كتاب الإمامة، باب العذر في ترك الجماعة، رقم الحديث (٨٥٢) والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الصلاة، باب ترك الجماعة بعذر، رقم الحديث (٥٢٢٩)، والحافظ =

الخشوع. قال: فإذا حضر فطره أو طعام مطر وبه إليه حاجة وكانت نفسه شديدة التوقان إليه أرخصت له في ترك إتيان الجماعة ».

٢ - التعليل المقاصدي في « جمع الصلاة بعرفة والمزدلفة » (١):

« واحتج في الجمع بين الصلاتين في السفر: « بأن رسول اللَّه ﷺ جمع في سفره إلى تبوك بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء جميعًا » (٢). وأن ابن عمر جمع بين المغرب والعشاء في وقت العشاء. « وأن ابن عباس قال: ألا أخبركم عن صلاة رسول اللَّه ﷺ في السفر؟ كان إذا زالت الشمس وهو في منزله جمع بين الظهر والعصر في وقت الزوال وإذا سافر قبل الزوال، أخر الظهر حتى يجمع بينها وبين العصر في وقت العصر » (٣).

قال الشافعي: وأحسبه في المغرب والعشاء مثل ذلك وهكذا فعل بعرفة؛ لأنه أرفق به تقديم العصر ليتصل له الدعاء، وأرفق به بالمزدلفة تأخير المغرب ليتصل له السفر، فلا ينقطع بالنزول للمغرب؛ لما في ذلك من التضييق على الناس ».

٣ - التعليل المقاصدي في « جمع الصلاة » (٤):

« اختلاف الوقت ». قال الشافعي - رحمه الله تعالى -: « فلما أم جبريل رسول اللَّه ﷺ في الحضر لا في مطر وقال: ما بين هذين وقت لم يكن لأحد أن يعمد أن يصلي الصلاة في حضر ولا في مطر إلا في هذا الوقت، ولا صلاة إلا منفردة، كما صلى جبريل برسول اللَّه ﷺ، وصلى النبي ﷺ بعد مقيمًا في عمره، ولما جمع رسول اللَّه ﷺ بالمدينة

= أبو القاسم الجوهري في مسند الموطأ، رقم الحديث (٧٦٩)، والشافعي في مسنده، رقم الحديث (٢١٩)، والبغوي في شرح السنة، كتاب الطهارة باب لا يصلي وهو حاقن، رقم الحديث (٨٠٣)، والطبراني في معجمه الكبير، رقم الحديث (٢١٢٢٨)، واللفظ عند الحاكم النيسابوري: إذا أقيمت الصلاة ويأخذ أحدكم الغائط فليبدأ بالغائط. « أخرجه في المستدرك على الصحيحين، كتاب الصحابة، باب ذكر مناقب عبد اللَّه بن الأرقم، رقم الحديث (٥٤٤٣) وصححه على شرط الشيخين، وغيرهم.

(١) الأم (٨/١١٩).

(٢) كما ورد في حديث ابن عباس أن النبي ﷺ جمع بين الصلاة في سفرة سافرها في غزوة تبوك، فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب بين الصلاتين في الحضر، رقم الحديث (١٦٦٤).

(٣) أخرجه الشافعي في مسنده، رقم الحديث (١٩٨).

(٤) المصدر السابق (١/٩٤، ٩٥).

آمنًا مقيمًا لم يحتمل إلا أن يكون مخالفًا لهذا الحديث، أو يكون الحال التي جمع فيها حالًا غير الحال التي فرق فيها، فلم يجز أن يقال: جمعه في الحضر مخالف لإفراده في الحضر من وجهين:

أنه يوجد لكل واحد منهما وجه، وأن الذي رواه منهما معًا واحد وهو ابن عباس، فعلمنا أن لجمعه في الحضر علة فرقت بينه وبين إفراده، فلم يكن إلا المطر - والله تعالى أعلم - إذا لم يكن خوف ووجدنا في المطر علة المشقة، كما كان في الجمع في السفر علة المشقة العامة فقلنا إذا كانت العلة من مطر في حضر جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء.

قال: ولا يجمع إلا والمطر مقيم في الوقت الذي تجمع فيه، فإن صلى إحداهما، ثم انقطع المطر، لم يكن له أن يجمع الأخرى إليها، وإذا صلى إحداهما والسماء تمطر، ثم ابتدأ الأخرى والسماء تمطر، ثم انقطع المطر، مضى على صلاته؛ لأنه إذا كان له الدخول فيها كان له إتمامها ».

٤ - التعليل المقاصدي في « جواز الفطر للمرضى والمسافرين »[1]:

« باب الفطر والصوم في السفر ». قال الشافعي: « قال الله - جل ثناؤه - في فرض الصوم: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فكان بيّنًا في الآية أنه فرض عليهم عدة، فجعل لهم أن يفطروا فيها مرضى ومسافرين ويحصوا حتى يكملوا العدة، وأخبر أنه أراد بهم اليسر ».

قال الشافعي: « وكان قول الله: ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] يحتمل معنيين: أحدهما: أن لا يجعل عليهم صوم شهر رمضان مرضى ولا مسافرين ويجعل عليهم عددًا إذا مضى المرض والسفر من أيام أخر، ويحتمل أن يكون إنما أمرهم بالفطر في هاتين الحالتين على الرخصة إن شاؤوا؛ لئلا يحرجوا إن فعلوا، وكان فرض الصوم والأمر بالفطر في المرض والسفر في آية واحدة، ولم أعلم مخالفًا أن كل آية إنما أنزلت متتابعة لا متفرقة.

وقد تنزل الآيتان في السورة مفترقتين، فأما آية فلا؛ لأن معنى الآية أنها كلام واحد

---

(١) الأم (٨/٦٠٤).

غير منقطع يستأنف بعده غيره، فلم يختلفوا كما وصفت أن آية لم تنزل إلا معًا لا مفترقة، فدلت سنة رسول اللَّه على أن أمر اللَّه المريض والمسافر بالفطر إرخاصًا لهما؛ لئلا يحرجا إن فعلا؛ لأنهما يُجْزِئهما أن يصوما في تينك الحالين شهر رمضان؛ لأن الفطر في السفر لو كان غير رخصة لمن أراد الفطر فيه لم يصم رسول اللَّه ﷺ... ».

٥ - التعليل المقاصدي في « الترخيص عن القيام في الصلاة » (١):

قال الشافعي: « وإن قدر المصلي على الركوع ولم يقدر على القيام كان في قيامه راكعًا، وإذا ركع خفض عن قَدْرِ قيامه ثم يسجد، وإن لم يقدر على أن يصلي إلا مستلقيًا صلى مستلقيًا يومئ إيماءً ».

قال الشافعي: « وكل حال أمرته فيها أن يصلي كما يطيق، فإذا أصابها ببعض المشقة المحتملة لم يكن له أن يصلي إلا كما فرض اللَّه عليه، إذا أطاق القيام ببعض المشقة قام فأتى ببعض ما عليه في القيام من قراءة أم القرآن، وأحب أن يزيد معها شيئًا، وإنما آمره بالقعود إذا كانت المشقة عليه غير محتملة، أو كان لا يقدر على القيام بحال، وهكذا هذا في الركوع والسجود لا يختلف.

ولو أطاق أن يأتي بأم القرآن و ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] وأم القرآن في الركعة الأخرى و ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾ [الكوثر: ١] منفردًا قائمًا ولم يقدر على صلاة الإمام لا يقرأ بأطول مما وصفت إلا جالسًا، أمرته أن يصلي منفردًا، وكان له عذر بالمرض في ترك الصلاة مع الإمام ».

٦ - التعليل المقاصدي في « ترخيص وضع السلاح عند صلاة الخوف » (٢):

قال الشافعي: « ولا أجيز له وضع السلاح كله في صلاة الخوف إلا أن يكون مريضًا يشق عليه حمل السلاح، أو يكون به أذى من مطر، فإنهما الحالتان اللتان أذن اللَّه فيهما بوضع السلاح، وأمرهم أن يأخذوا حذرهم فيهما؛ لقوله عز وعلا: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ ﴾ [النساء: ١٠٢] ».

---

(١) الأم (١/١٠٠).

(٢) المصدر السابق (١/٢٥٢).

قال الشافعي: « وإن لم يكن به مرض ولا أذى من مطر أحببت أن لا يضع من السلاح إلا ما وصفت مما يمنعه من التحرف في الصلاة بنفسه أو ثقله، فإن وضع بعضه وبقي بعض رجوت أن يكون جائزًا له؛ لأنه أخذ بعض سلاحه، ومن أخذ بعض سلاحه فهو متسلح ».

٧ - التعليل المقاصدي في « إسراع تجهيز الجنازة » [١]:

« ومشي بالجنازة أسرع سجية مشي الناس، لا الإسراع الذي يشق على ضعفة من يتبعها إلا أن يخاف تغيرها أو انبجاسها فيعجلونها ما قدروا، ولا أحب لأحد من أهل الجنازة الإبطاء في شيء من حالاتها من غسل أو وقوف عند القبر، فإن هذا مشقة على من يتبع الجنازة ».

٨ - التعليل المقاصدي في « جواز استقبال القبلة عند قضاء الحاجة في البيوت » [٢]:

قال الشافعي: « وفي هذا المعنى: أن أبا أيوب الأنصاري سمع النبي ﷺ ينهى أن تستقبل القبلة، أو بيت المقدس لحاجة الإنسان » [٣].

قال أبو أيوب: « فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد صنعت فننحرف ونستغفر الله، وعجب ابن عمر ممن يقول لا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس لحاجة الإنسان، وقال: رأيت رسول الله ﷺ على لبنتين مستقبلًا بيت المقدس لحاجته » [٤].

قال الشافعي: « علم أبو أيوب النهي فرآه مطلقًا، وعلم ابن عمر استقبال النبي ﷺ لحاجته ولم يعلم النهي، ومن علمهما معًا قال: النهي عن استقبال القبلة وبيت المقدس في الصحراء التي لا ضرورة على ذاهب فيها ولا ستر فيها لذاهب؛ لأن الصحراء ساحة يستقبله المصلي، أو يستدبره، فترى عورته إن كان مقبلًا، أو مدبرًا ». وقال: « لا بأس بذلك في البيوت؛ لضيقها وحاجة الإنسان إلى المرفق فيها وسترها، وإن أحدًا لا يرى من كان فيها إلا أن يدخل، أو يشرف عليه ».

---

(١) الأم (٣١١/١). (٢) المصدر السابق (١٧٦/١).

(٣) عن أبي أيوب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: « **إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا** » الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق، رقم الحديث (٣٨٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم الحديث (٦٣٢).

(٤) أخرج البخاري بهذا اللفظ في صحيحه، كتاب الوضوء، باب من تبرز على لبنتين، رقم الحديث (١٤٢).

٩ - التعليل المقاصدي في « جواز التقدم والتأخر للإمام في الصلاة » (١):

قال الشافعي: « وأختار للإمام الذي يُعَلِّمُ من خلفه أن يصلي على الشيء المرتفع؛ ليراه من وراءه فيقتدون بركوعه وسجوده، فإذا كان ما يصلي عليه منه متضايقًا عنه إذا سجد، أو متعادِيًا عليه كتضايق المنبر وتعاديه بارتفاع بعض دَرَجِهِ على بعض أن يرجع القَهْقَرَى حتى يصير إلى الاستواء، ثم يسجد، ثم يعود إلى مقامه، وإن كان متضايقًا، أو متعاديًا، أو كان يمكنه أن يرجع القَهْقَرَى، أو يتقدم، فليتقدم، أحب إلي؛ لأن التقدم من شأن المصلين، فإن استأخر فلا بأس، وإن كان موضعه الذي يصلي عليه لا يتضايق إذا سجد ولا يتعادى سجد عليه، ولا أحب أن يتقدم، ولا يتأخر؛ لأن النبي ﷺ إنما رجع للسجود - والله تعالى أعلم - لتضايق المنبر وتعاديه ».

١٠ - التعليل المقاصدي في « مجلس يوم الجمعة » (٢):

« الرجل يقيم الرجل من مجلسه يوم الجمعة ». قال الشافعي رحمه الله تعالى: « قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا۟ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُوا۟ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُوا۟ فَٱنشُزُوا۟ ﴾ [المجادلة: ١١] ».

قال الشافعي: « أخبرنا ابن عيينة عن عبيد الله بن عمر بن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: « **لا يقيمن أحدكم الرجل من مجلسه ثم يخلفه فيه ولكن تفسحوا وتوسعوا** » (٣).

قال الشافعي: « وأكره للرجل من كان إمامًا أو غير إمام أن يقيم رجلًا من مجلسه، ثم يجلس فيه، ولكن نأمرهم أن يتفسحوا ». قال الشافعي: « ولا يجوز أن يقام الرجل إلا أن يجلس الرجل حيث يتيسر له، إما في موضع مصلى الإمام، وإما في طريق عامة، فأما أن يستقبل المصلين بوجهه في ضيق المسجد وكثرة من المصلين ولا يحول بوجهه عن استقبال المصلين، فإن كان ذلك ولا ضيق على المصلين

---

(١) الأم (١/١٩٩). (٢) المصدر السابق (١/٢٣٥).

(٣) رواه الشافعي عن طريق سفيان بن عيينة في مسنده، رقم الحديث (٢٩٥)، وقد أخرج مسلم حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن طريق محمد بن بشر وأبي أسامة وابن نمير، عن النبي ﷺ قال: « **لا يقيم الرجل الرجل من مقعده ثم يجلس فيه، ولكن تفسحوا وتوسعوا** ». في صحيحه، كتاب السلام، باب تحريم إقامة الإنسان من موضعه المباح الذي سبق إليه، رقم الحديث (٢١٧٧).

فيه فلا بأس أن يستقبلهم بوجهه ويتنحون عنه، وأحسن في الأدب أن لا يفعل، ومن فعل من هذا ما كرهت له فلا إعادة عليه للصلاة ».

١١ - التعليل المقاصدي في « منع مد الرجلين واليدين في المسجد » (١):

« الاحتباء في المسجد يومَ الجمعة والإمام على المنبر. قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « أخبرني من لا أتهم عن نافع عن ابن عمر أنه كان يحتبي والإمام يخطب يومَ الجمعة ». قال الشافعي: « والجلوس والإمام على المنبر يوم الجمعة كالجلوس في جميع الحالات إلا أن يُضَيِّقَ الرجل على من قاربه، فأكره ذلك، وذلك أن يتكئ فيأخذ أكثر مما يأخذ الجالس، ويمد رجليه، أو يلقي يديه خلفه، فأكره هذا؛ لأنه يضيق، إلا أن يكون برجله علة، فلا أكره له من هذا شيئًا، وأحب له إذا كانت به علة أن يتنحى إلى موضع لا يزدحم الناس عليه، فيفعل من هذا ما فيه الراحة لبدنه بلا ضيق على غيره ».

١٢ - التعليل المقاصدي في « باب الدفن » (٢):

« فأحب أن يدفن في المقابر؛ لحرمة المقابر، والدواعي لها، وأنه مع الجماعة أشبه من أن لا يتغوط، ولا يبال على قبره، ولا ينبش، وحيثما دفن الميت فحسن إن شاء اللَّه تعالى، وأحب أن يعمق للميت قدر بسطة، وما أعمق له وَوُورِيَ أجزأ. وإنما أحببت ذلك أن لا تناله السباع، ولا يقرب على أحد إن أراد نبشه، ولا يظهر له ريح ».

١٣ - التعليل المقاصدي في « جواز هدم البناء فوق القبور » (٣):

قال الشافعي: « وقد رأيت من الولاة من يهدم بمكة ما يبنى فيها، فلم أر الفقهاء يعيبون ذلك، فإن كانت القبور في الأرض يملكها الموتى في حياتهم أو ورثتهم بعدهم لم يهدم شيء أن يبنى منها، وإنما يهدم إن هدم ما لا يملكه أحد، فهدمه؛ لئلا يحجر على الناس موضع القبر، فلا يدفن فيه أحد، فيضيق ذلك بالناس ».

١٤ - التعليل المقاصدي في « جواز اقتصار المستنجي على الماء دون الحجارة » (٤):

قال الشافعي: « أخبرنا سفيان قال: أخبرنا هشام بن عروة قال: أخبرني أبو وجزة عن

---

(١) الأم (١/٢٣٥).
(٢) المصدر السابق (١/٣١٥).
(٣) المصدر السابق (١/٣١٦).
(٤) المصدر السابق (١/٣٧).

عمارة بن خزيمة عن ثابت عن أبيه: « أن النبي ﷺ قال في الاستنجاء بثلاثة أحجار، ونهى عن الروث والرمة وأن يستنجي الرجل بيمينه، والثلاثة الأحجار ليس فيهن رجيع »(١).

قال الشافعي: « فمن تخلى أو بال لم يجزه إلا أن يتمسح بثلاثة أحجار ثلاث مرات، أو آجرات أو مقابس، أو ما كان طاهرًا نظيفًا مما أنْقَى نَقاءَ الحجارة إذا كان مثل التراب والحشيش والخزف وغيرها...وإذا اقتصر المستنجي على الماء دون الحجارة أجزأه؛ لأنه أنقى من الحجارة، وإذا استنجى بالماء فلا عدد في الاستنجاء إلا أن يبلغ من ذلك ما يرى أنه قد أنقى كل ما هنالك، ولا أحسب ذلك يكون إلا في أكثر من ثلاث مرات وثلاث فأكثر ».

١٥ - التعليل المقاصدي فيمن « رخص له ترك صلاة الجماعة »(٢):

« وإذا حضر عَشَاءُ الصائم أو المفطر أو طعامُه وبه إليه حاجة أرخصت له في ترك إتيان الجماعة وأن يبدأ بطعامه إذا كانت نفسه شديدة التوقان إليه، وإن لم تكن نفسه شديدة التوقان إليه فتركُ العَشَاءِ وإتيان الصلاة أحَبُّ إلي. وأرخص له في ترك الجماعة بالمرض؛ لأن رسول الله ﷺ مرض فترك أن يصلي بالناس أيامًا كثيرة، وبالخوف وبالسفر وبمرض وبموت من يقوم بأمره، وبإصلاح ما يخاف فَوْتَ إصلاحه من ماله، ومن يقوم بأمره، ولا أرخص له في ترك الجماعة إلا من عذر، والعذر ما وصفت من هذا وما أشبه، أو غلبة نوم، أو حضور مال إن غاب عنه خاف ضيعته، أو ذهاب في طلب ضالة يطمع في إدراكها ويخاف فوتها في غيبته ».

١٦ - التعليل المقاصدي في « منع القُبلَة للصائم وتحقيق المناط الخاص فيه »(٣):

قال الشافعي: « ومن حركت القبلة شهوته كرهتها له، وإن فعلها لم ينقض صومه، ومن لم تحرك شهوته فلا بأس له بالقبلة، وملك النفس في الحالين عنها أفضل؛ لأنه منع شهوة يرجى من الله تعالى ثوابها ».

قال الشافعي: « وإنما قلنا لا ينقض صومه، لأن القبلة لو كانت تنقض صومه لم

---

(١) رواه أبو داود وابن ماجه، وصححه الألباني في صحيح سننهما.

(٢) الأم (١٨٢/١).

(٣) المصدر السابق (١٠٧/٢).

يُقَبِّلْ رسول اللَّه ﷺ. ولم يرخص ابن عباس وغيره فيها، كما لا يرخصون فيما يفطر، ولا ينظرون في ذلك إلى شهوة فعلها الصائم لها ولا غير شهوة ».

قال الشافعي: « أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: « إن كان رسول اللَّه ﷺ لَيُقَبِّلُ بعض أزواجه وهو صائم، ثم تضحك » (١).

قال الشافعي: « أخبرنا مالك أن عائشة كانت إذا ذكرت ذلك قالت: وأيكم أملك لإربه من رسول اللَّه ﷺ » (٢).

قال الشافعي: « أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: « لم أر القبلة تدعو إلى خير ». قال الشافعي: « أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار: « أن ابن عباس سئل عن القبلة للصائم فأرخص فيها للشيخ وكرهها للشاب ».

قال الشافعي: « وهذا عندي واللَّه أعلم على ما وصفت ليس اختلافًا منهم، ولكن على الاحتياط؛ لئلا يشتهي فيجامع، وبقدر ما يرى من السائل أو يظن به ».

١٧ - التعليل المقاصدي فيما « يحرم أكله وشربه » (٣):

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: « أصل ما يملك الناس مما يكون مأكولًا ومشروبًا شيئان: أحدهما: ما فيه روح، وذلك الذي فيه محرم وحلال. ومنه ما لا روح فيه، وذلك كله حلال، إذا كان بحاله التي خلقه اللَّه بها وكان الآدميون لم يحدثوا فيه صنعة، خلطوه بمحرم، أو اتخذوه مُسكرًا، فإن هذا محرم، وما كان منه سمًّا يقتل رأيته محرمًا؛ لأن اللَّه عَزَّ وَجَلَّ حرم قتل النفس على الآدميين، ثم قتلهم أنفسهم خاصة، وما كان منه خبيثًا قذرًا فقد تركته العرب؛ تحريمًا له بِقَذَرِهِ، ويدخل في ذلك ما كان نجسًا.

وما عرفه الناس سمًّا يقتل، خفت أن لا يكون لأحد رخصة في شربه لِدواء ولا غيره، وأَكرَه قليلَه وكثيرَه، خلطه غيره أو لم يخلطه. وأخاف منه على شاربه

---

(١) رواه الشافعي في مسنده، وعن عائشة قالت: « كان النبي ﷺ يقبل إحدى نسائه وهو صائم ». ثم تضحك. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، رقم الحديث (٢٦٢٨).

(٢) رواه أحمد في مسنده، رقم الحديث (٢٤٧١٢)، وعلق عليه شعيب الأرنؤوط فقال: « حديث صحيح ». وقال ابن عبد البر: « هذا الحديث يتصل ويستند عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا من وجوهٍ صحاحٍ ». [التمهيد: ٢٤/٣٦٤].

(٣) الأم (٢/٢٧٠).

وساقيه أن يكون قاتلًا نفسه ومن سَقَاه. وقد قيل: يحرم الكثير البَحْتُ منه، ويحل القليل الذي الأغلب منه أن ينفع ولا يبلغ أن يكون قاتلًا، وقد سمعت بمن مات من قليلٍ قد برأ منه غيره، فلا أحبه، ولا أرخص فيه بحال، وقد يقاس بكثير السم، ولا يمنع هذا أن يكون يحرم شربه ».

١٨ - التعليل المقاصدي في « منع النياحة » (١):

« باب البكاء على الميت ». قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « وأرخص في البكاء بلا ندب ولا نياحة لما في النوح من تجديد الحزن ومنع الصبر وعظيم الإثم ».

١٩ - التعليل المقاصدي في « أمر خرص النخل والعنب لأخذ الزكاة » (٢):

قال الشافعي: « وأحسب أمرَ رسول اللَّه ﷺ بِخَرْصِ النخل والعِنَبِ لشيئين، أحدهما أن ليس لأهله منع الصدقة منه، وأنهم مالكون تسعةَ أعشارِهِ، وَعُشْرُهُ لأهل السهمان ». قال: « وكثير من منفعة أهله به إنما يكون إذا كان رُطْبًا وعِنبًا؛ لأنه أغلى ثمنًا منه تمرًا أو زبيبًا، ولو منعوه رطبًا أو عِنبًا ليؤخذ عشره أضر بهم، ولو ترك خرصه ضيع حق أهل السهمان منه، فإنه يؤخذ ولا يحصى؛ فَخُرِص - واللَّه تعالى أعلم - وخُلِّيَ بينهم وبينه للرفق بهم، والاحتياط لأهل السهمان ».

٢٠ - التعليل المقاصدي في « ترخيص الفطر للكبير والمريض والحامل والمرضع » (٣):

قال الشافعي: « والحال التي يترك بها الكبير الصوم أن يكون يجهده الجهد غير المحتمل، وكذلك المريض والحامل. قال الشافعي: وإن زاد مرض المريض زيادة بَيِّنَةً أفطر، وإن كانت زيادة محتملة لم يفطر، والحامل إذا خافت على ولدها أفطرت، وكذلك المرضعُ إذا أضرَّ بلبنها الإضرار البَيِّنَ، فأما ما كان من ذلك محتملًا فلا يفطر صاحبه، والصوم قد يزيد عامة العلل، ولكن زيادة محتملة، وينتقص بعض اللبن، ولكنه نقصان محتمل، فإذا تفاحش أفطرتا ».

---

(١) الأم (١٣٤/٨).
(٢) المصدر السابق (٣٤/٢).
(٣) المصدر السابق (١١٤/٢).

٢١ - التعليل المقاصدي في « ربط الإزار » [(١)]:

قال الشافعي: « وبهذا نقول، وثياب القوم كانت صِفَاقًا، فإذا كان القميص صفيقًا لا يشف عن لابسه صلى في القميص الواحد وزرّه، أو خَلَّه بشيء، أو ربطه؛ لئلَّا يتجافَى القميص فيُرَى من الجيب عورته، أو يراها غيره ».

٢٢ - التعليل المقاصدي في « منع إظهار المخالفة » [(٢)]:

« ولو شهد شاهدان أو أكثر فلم يعرفوا بعدل أو جرحوا فلهم أن يفطروا، وأحب لهم أن يصلوا صلاة العيد لأنفسهم جماعة، وفرادى مستترين، ونهيتهم أن يُصَلُّوها ظاهرين، وإنما أمرتهم أن يُصَلُّوا مستترين، ونهيتهم أن يصلوا ظاهرين؛ لئلا يُنْكَرَ عليهم، ويطمع أهل الفرقة في فراق عوام المسلمين ». قال: « وهكذا لو شهد واحدٌ فلم يُعَدَّلْ لم يَسَعْهُ إلا الفِطْر، ويخفي فطره؛ لئلا يسيء أحدٌ الظَّنَّ به، ويصلي العيد لنفسه، ثم يشهد بعد إن شاء العيد مع الجماعة فيكون نافلة خيرًا له ».

قال الشافعي: « وإن قدم مسافرٌ في بعض اليوم وقد كان فيه مفطرًا وكانت امرأته حائضًا فطهرت فجامعها لم أر بأسًا، وكذلك إن أكلا أو شربا؛ وذلك أنهما غير صائمين. وقال بعض الناس: هما غير صائمين ولا كفارة عليهما إن فعلا. وأكره ذلك؛ لأن الناس في المصر صيامٌ » [(٣)].

قال الشافعي: « إما أن يكونا صائمين فلا يجوز لهما أن يفعلا، أو يكونا غير صائمين، فإنما يحرم هذا على الصائم ». قال الشافعي: « ولو تَوَقَّى ذلك لئلا يراه أحدٌ فيظن أنه أفطر في رمضان من غير علةٍ كان أحب إلي ».

٢٣ - التعليل المقاصدي في « كراهة بناء المسجد على القبر » [(٤)]:

« وأكره أن يبنى على القبر مسجدٌ، وأن يسوى أو يصلى عليه وهو غير مسوًّى، أو يصلى إليه ». قال: « وإن صلى إليه أجزأه، وقد أساء ».

أخبرنا مالكٌ أن رسول اللَّه ﷺ قال: « **قاتل اللَّه اليهود والنصارى، اتخذوا قبور**

---

(١) الأم (١/١١١).

(٢) المصدر السابق (١/٢٦٣).

(٣) المصدر السابق (٢/١١١).

(٤) المصدر السابق (١/٣١٧).

أنبيائهم مساجد، لا يبقى دينان بأرض العرب » [١].

قال: « وأكره هذا للسنة والآثار، وأنه كره والله تعالى أعلم أن يعظم أحدٌ من المسلمين؛ يعني يتخذ قبره مسجدًا، ولم تؤمن في ذلك الفتنة والضلال على من يأتي بعد، فَكُرِهَ والله أعلم لئلا يوطأ، فَكُرِهَ والله أعلم؛ لأن مستودع الموتى من الأرض ليس بأنظف الأرض، وغيره من الأرض أنظف ».

٢٤ - التعليل المقاصدي في « استحباب الغسل يوم الجمعة » [٢]:

« باب الهيئة للجمعة ». قال الشافعي: « أخبرنا مالكٌ عن الزهري عن ابن السباق: أن رسول الله ﷺ قال في جمعةٍ من الجمع: **« يا معشر المسلمين إن هذا يومٌ جعله الله تبارك وتعالى عيدًا للمسلمين، فاغتسلوا، ومن كان عنده طيبٌ فلا يضره أن يمس منه، وعليكم بالسواك »** [٣].

قال الشافعي رحمه الله تعالى: « وأحب أن يتنظف بغسلٍ وأخذ شعرٍ وظفرٍ وعلاجٍ لما يقطع تغيير الريح من جميع جسده وسواكٍ، ويستحسن ثيابه ما قدر عليه ويطيبها اتباعًا للسنة، ولئلا يؤذي أحدًا قاربه، وَأَحَبُّ ما يلبس إلي البياض، فإن جاوزه بعصب اليمن والقطري وما أشبهه مما يصنع غزله، ولا يصبغ بعد ما ينسج فحسنٌ.

وأكره للنساء الطيب وما يشتهون به، وأحب للإمام من حسن الهيئة أكثر وأن يعتم ويرتدي ببردٍ، فإنه يقال: « كان النبي ﷺ يَعْتَمُّ » [٤] « ويرتدي ببردٍ » [٥].

---

(١) رواه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة، رقم الحديث (١٥٦١). قال الزرقاني بإرساله، وهو موصول في الصحيحين وغيرهما من طرق عن عائشة وغيرها ١٠٠.هـ. [شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (ص ٣٦٧)].

(٢) الأم (١٢٢/٨).

(٣) رواه مالك في الموطأ في كتاب أبواب الصلاة، باب الاغتسال يوم الجمعة، رقم الحديث (٥٩)، والشافعي في مسنده، رقم الحديث (٢٦٨)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار في كتاب الجمعة، باب الهيئة للجمعة، رقم الحديث (١٨٢٣). وقال ابن عبد البر بإرسال هذا الحديث. [التمهيد: ٢١٠/١١]. وقال الزرقاني: « وقد وصله ابن ماجه من طريق صالح ابن أبي الأخضر عن الزهري عن عبيد السباق عن ابن عباس ». [شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك : ٢٥٥].

(٤) استدلالًا بما رواه مسلم، حديث حريث عن أبيه: « أن رسول الله ﷺ خطب الناس وعليه عمامة سوداء » في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغير إحرام رقم الحديث (٣٣٧٧).

(٥) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار، كتاب الجمعة، باب الهيئة للجمعة، رقم الحديث (١٨٢٧).

٢٥ - التعليل المقاصدي في « إغماض الميت »(١):

« كتاب الجنائز باب إغماض الميت ». قال الشافعي: « أول ما يبدأ به أولياء الميت أن يتولى أرفقهم به إغماض عينيه بأسهل ما يقدر عليه، وأن يشد لحيه الأسفل بعصابةٍ عريضةٍ ويربطها من فوق رأسه؛ لئلا يسترخي لحيه الأسفل فينفتح فوه فلا ينطبق.

ويرد ذراعيه حتى يلصقهما بعضديه، ثم يمدهما أو يردهما إلى فخذيه، ويفعل ذلك بمفاصل ركبتيه، ويرد فخذيه إلى بطنه، ثم يمدهما، ويلين أصابعه؛ حتى يتباقى لينه على غاسله، ويخلع عنه ثيابه، وَيُجْعَلُ على بطنه سيفٌ أو حديدٌ، ويسجى بثوبٍ يغطى به جميع جسده، ويجعل على لوحٍ أو سريرٍ ».

٢٦ - التعليل المقاصدي في « إدناء الميت إلى اللحد من مقدمته »(٢):

« فإن خافوا أن تنتشر الأكفان عقدوها عليه، فإذا أدخلوه القبر حلوها وأضجعوه على جنبه الأيمن، ووسدوا رأسه بلبنةٍ، وأسندوه؛ لئلا يستلقي على ظهره، وأدنوه إلى اللحد من مقدمته؛ لئلا ينكب على وجهه، وينصب اللبن على اللحد، ويسد فرج اللبن، ثم يهال التراب عليه، والإهالة أن يطرح من على شفير القبر التراب بيديه جميعًا، ثم يهال بالمساحي ».

٢٧ - التعليل المقاصدي في « توقي الحجامة للصائم »(٣):

« فإن توقى رجلٌ الحجامة كان أحب إلي؛ احتياطًا، ولئلا يعرض صومه أن يضعف فيفطر، وإن احتجم فلا تفطره الحجامة إلا أن يحدث بعدها ما يفطره مما لو لم يحتجم ففعله فَطَّرَهُ ».

٢٨ - التعليل المقاصدي في « منع تطويل الإمام »(٤):

« وأحب أن يبدأ الرجل في السجود بأن يقول سبحان ربي الأعلى ثلاثًا، ثم يقول ما حكيتُ أن رسول الله ﷺ كان يقوله في سجوده ويجتهد في الدعاء فيه؛ رجاء الإجابة، ما لم يكن إمامًا فيثقل على من خلفه، أو مأمومًا فيخالف إمامه، ويبلغ من هذا إمامًا ما لم يكن ثقلًا ومأمومًا ما لم يخالف الإمام ».

---

(١) الأم (٨/١٢٩).
(٢) المصدر السابق (٨/١٣١).
(٣) المصدر السابق (٨/٦٤١).
(٤) المصدر السابق (١/١٣٨).

٢٩ - التعليل المقاصدي في « رخصة ترك الجمعة » (١):

قال الشافعي: « والعذر المرض الذي لا يقدر معه على شهود الجمعة إلا بأن يزيد في مرضه، أو يبلغ به مشقة غير محتملة، أو يحبسه السلطان، أو من لا يقدر على الامتناع منه بالغلبة، أو يموت بعض من يقوم بأمره من قرابة، أو ذي آصرة من صهر، أو مودة، أو من يحتسب في ولاية أمره الأجر، فإن كان هذا فله ترك الجمعة ».

قال الشافعي: « وإن مرض له ولد أو والد فرآه منزولًا به وخاف فوت نفسه فلا بأس عليه أن يدع له الجمعة، وكذلك إن لم يكن ذلك به وكان ضائعًا لا قَيِّمَ له غيرَه، أو له قيم غيره له شغل في وقت الجمعة عنه فلا بأس أن يدع له الجمعة ».

٣٠ - التعليل المقاصدي في « عدم استحباب صلاة الاستسقاء يوم الجمعة » (٢):

قال الشافعي: « ولا أحب أن يستسقى في يوم الجمعة إلا على المنبر؛ لأن الجمعة أوجب من الاستسقاء، والاستسقاء يَمْنَعُ من بعُد منزله قليلًا من الجمعة أو يشق عليه ».

٣١ - التعليل المقاصدي فيما « يحل بالضرورة » (٣):

« ما يحل بالضرورة. قال الشافعي: قال الله ﷻ فيما حرم ولم يحل بالذكاة: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وقال: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقال في ذكر ما حرم: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣] ».

قال الشافعي: « فَيَحِلُّ ما حَرُمَ من ميتة ودم ولحمِ خنزير، وكل ما حَرُمَ مما لا يغير العقل من الخمر للمضطر.

والمضطر: الرجل يكون بالموضع، لا طعام فيه معه، ولا شيء يسد فورة جوعه، من

(١) الأم (١/٢١٨). (٢) المصدر السابق (١/٢٧٤).

(٣) المصدر السابق (٢/٢٥٢، ٢٥٣).

لبن وما أشبهه، ويُبَلِّغُهُ الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض. وإن لم يخف الموت، أو يضعفه ويضره، أو يعتل، أو يكونُ ماشيًا فيَضْعُفُ عن بلوغ حيث يريد، أو راكبًا فيضعف عن ركوب دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين، فأيّ هذا ناله فله أن يأكل من المحرم.

وكذلك يشرب من المحرم غير المسكر، مثل الماء تقع فيه الميتة وما أشبهه.

وأحب إليّ أن يكون آكله إن أكل وشاربه إن شرب أو جمعهما فعلى ما يقطع عنه الخوفَ ويبلغُ به بعضَ القوةِ، ولا يَبِينُ أن يَحْرُمَ عليه أن يَشبعَ ويُرْوَى، وإن أجزأه دونه؛ لأن التحريم قد زال عنه بالضرورة.

وإذا بلغ الشبع والرِّيَّ فليس له مجاوزته؛ لأن مجاوزته حينئذ إلى الضرر أقربُ منها إلى النفع. ومن بلغ إلى الشبع فقد خرج في بلوغه من حد الضرورة، وكذلك الري.

ولا بأس أن يتزود معه من الميتة ما اضطر إليه، فإذا وجد الغنى عنه طرحه. ولو تزود معه ميتة فلقى مضطرًا أراد شراءها منه، لم يحل له ثمنُها، إنما حلَّ له منها منعُ الضَّرَرُ البيِّنُ على بدنه لا ثمنُها، ولو اضطرَّ ووجد طعامًا لم يؤذن له به، لم يكن له أكل الطعام، وكان له أكل الميتة، ولو اضطر ومعه ما يشترى به ما يحل، فإن باعه بثمنه في موضعه أو بثمنٍ ما يَتَغَابَنُ الناس بِمِثْله، لم يكن له أكل الميتة، وإن لم يبعه إلا بما لا يَتَغَابَن الناس بِمِثْلِهِ، كان له أكل الميتة، والاختيار أن يغالى به ويَدَعَ أكلَ الميتة.

وليس له بحال أن يكابر رجلًا على طعامه وشرابه وهو يجد ما يغنيه عنه من شراب فيه ميتة أو ميتة، وإن اضطر فلم يجد ميتة ولا شرابًا فيه ميتة، ومع رجل شيء، كان له أن يكابره، وعلى الرجل أن يعطيه. وإذا كابره أعطاه ثمنه وافيًا، فإن كان إذا أخذ شيئًا خاف مالك المال على نفسه، لم يكن له مكابرته.

وإن اضطر وهو محرم إلى صيد أو ميتة، أكل الميتة وترك الصيد، فإن أكل الصيد فَدَاه إن كان هو الذي قتله، وإن اضطر فوجد من يطعمه أو يسقيه، فليس له أن يمتنع من أن يأكل أو يشرب. وإذا وجد فقد ذهبت عنه الضرورة إلا في حال واحدة، أن يخاف إن أطعمِه أو سقاه، أن يسمه فيه فيقتله، فله ترك طعامه وشرابه بهذه الحال.

وإن كان مريضًا فوجد مع رجل طعامًا أو شرابًا يعلمه يضره ويزيد في مرضه، كان له تركه، وأكل الميتة وشرب الماء الذى فيه الميتة ».

وقال: « ولا ضرورة في موضع لذة يحل بها المحرم، إنما الضرورة في الأبدان التي تحيا من الموت، وتمنع من ألم العذاب عليها، وأما اللَّذَّاتُ فلا يعطاها أحد بغير ما تحل به »(١).

٣٢ - التعليل المقاصدي في « مسألة سقاية الشجرة »(٢):

« قال: وإن انقطع الماء فكان الثمر يصلح ترك حتى يبلغ، وإن كان لا يصلح لم يمنعه صاحبه من قطعه ولا لو كان الماء كما هو، ولو قطعه، فإن أراد الماء لم يكن ذلك له، إنما يكون له من الماء ما فيه صلاح ثمره، فإذا ذهب ثمره فلا حق له في الماء ».

قال: « وإن انقطع الماء فكان بقاء الثمرة في النخل وغيره من الشجر المسقويِّ يضر بالنخل ففيها قولان:

أحدهما: أن يسأل أهل ذلك الوادي الذي به ذلك الماء، فإن قالوا: ليس يصلح في مثل هذا من انقطاع الماء إلا قطع ثمره عنه وإلا أضر بقلوب النخل ضَرَرًا بيِّنًا فيها. أخذ صاحبه بقطعه إلا أن يسقيه متطوعًا، وقيل: قد أصبت وأصيب صاحب الأصل بأكثر من مصيبتك. فإن قالوا: هو لا يضر بها ضررًا بيِّنًا، والثمر يصلح إن ترك فيها، وإن كان قطعه خيرًا لها. تُرِكَ إذا لم يكن فيه ضررٌ بيِّن.

فإن قالوا: لا يسلم الثمر إلا إن تُرِكَ أيامًا. تُرِكَ أيامًا، حتى إذا بلغ الوقت الذي يقولون فيه يهلك، فلو قيل: اقطعه؛ لأنه خير لك ولصاحبك. كان وجْهًا، وله تركه إذا لم يضر بالنخل ضررًا بينًا... ».

ثانيًا: المعاملات:

٣٣ - التعليل المقاصدي في « قياس الأدوية على الطعام في الأموال الربوية »(٣):

« قال: ووجدنا كل ما يستمتع به ليكون مأكولًا أو مشروبًا يجمعه أن المتاع به

---

(١) الأم (٥/ ١٠).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٤٤).

(٣) المصدر السابق (٣/ ١٧، ١٨).

ليؤكل أو يشرب، ووجدنا يجمعه أن الأكل والشرب للمنفعة، ووجدنا الأدوية تؤكل وتشرب للمنفعة، بل منافعها كثيرةٌ أكثر من منافع الطعام، فكانت أن تقاس بالمأكول والمشروب أولى من أن يقاس بها المتاع لغير الأكل من الحيوان والنبات والخشب وغير ذلك ».

٣٤ - التعليل المقاصدي في « رد شهادة المغنيين » (١):

« قال الشافعي - رحمه الله تعالى - في الرجل يغني فيتخذ الغناء صناعته يؤتَى عليه ويأتي له، ويكون منسوبًا إليه مشهورًا به معروفًا، والمرأة: لا تجوز شهادة واحد منهما؛ وذلك أنه من اللهو المكروه الذي يشبه الباطل، وأن من صنع هذا كان منسوبًا إلى السَّفَهِ وسقاطة المروءة، ومن رضي بهذا لنفسه كان مستخِفًّا، وإن لم يكن محرّمًا بَيِّنَ التحريم. ولو كان لا ينسب نفسه إليه وكان إنما يعرف بأنه يَطْرَبُ في الحالِ فَيترنَّمُ فيها، ولا يأتي لذلك، ولا يؤتى عليه، ولا يرضى به، لم يُسقط هذا شهادته، وكذلك المرأة ».

٣٥ - التعليل المقاصدي في « رد شهادة من يجمع على المغني » (٢):

« قال الشافعي - رحمه الله تعالى - في الرجل يتخذ الغلام والجارية المُغَنِّيَيْنِ وكان يجمع عليهما، ويغشى لذلك: فهذا سَفَهٌ تُرَدّ به شهادته، وهو في الجارية أكثرُ مِنْ قِبَلِ أنّ فيه سفهًا ودياثةً، وإن كان لا يجمع عليهما ولا يغشى لهما كرهت ذلك له، ولم يكن فيه ما تُرَدّ به شهادته ».

٣٦ - التعليل المقاصدي في « قرعة بين الكافلين » (٣):

« كتاب القرعة: قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ﴾ إلى قوله: ﴿ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٤٤] وقال الله ﷻ: ﴿ إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ۝ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ ﴾ [الصافات: ١٤٠، ١٤١] ».

قال الشافعي رحمه الله تعالى: « فأصل القرعة في كتاب الله ﷻ في قصة المقترعين على مريم والمقارِعي يونسَ مُجتمِعَة، فلا تكون القرعة - والله أعلم - إلا بين

(١، ٢) الأم (٥١٨/٧).

(٣) المصدر السابق (٣/٨).

قوم مستوين في الحجة، ولا يعدو - والله تعالى أعلم - المقترعون على مريم أن يكونوا كانوا سواء في كفالتها فتنافسوها.

فلما كان أن تكون عند واحد منهم أرفق بها؛ لأنها لو صيرت عند كل واحد منهم يومًا أو أكثر وعند غيره مثل ذلك كان أشبه أن يكون أضرَّ بها من قِبَلِ أن الكافل إذا كان واحدًا كان أعطف له عليها وأعلم بما فيه مصلحتها؛ للعلم بأخلاقها وما تقبل وما تَرُدُّ وما يَحْسُنُ به اغتذاؤها، فكل من اعتنف كفالتها كفلها غير خابر بما يصلحها، ولعله لا يقع على صلاحها حتى تصير إلى غيره، فيعتنف من كفالتها ما اعتنف غيره. وله وجه آخر يصح، وذلك أن ولاية واحد إذا كانت صبية غير ممتنعة مما يمتنع منه من عقل يستر ما ينبغي ستره كان أكرم لها وأستر عليها أن يكفلها واحد دون الجماعة ».

٣٧ - التعليل المقاصدي في « كراء ركوب الدابة » (١):

قال الشافعي: « فإن تكارى منه لعبده عقلة فأراد أن يركب الليل دون النهار بالأميال، أو النهار دون الليل، أو أراد ذلك به الجمال، فليس ذلك لواحد منهما، ويركب على ما يعرف الناس العقبة، ثم ينزل فيمشي بقدر ما يركب، ثم يركب بقدر ما مشى، ولا يتابع المشي فيفدحه، ولا الركوب فيضر بالبعير ». قال: « وإن تكارى إبلًا بأعيانها ركبها، وإن تكارى حمولة، ولم يذكر بأعيانها، ركب ما يحمله، فإن حمله على بعير غليظ فإن كان ذلك ضررًا متفاحشًا أمر أن يبدله، وإن كان شبيهًا بما يركب الناس لم يجبر على إبداله ».

٣٨ - التعليل المقاصدي في « إبطال شهادة الأعمى » (٢):

« فأما إصابة الأعمى أهله وجاريته فذلك أمر لا يشبه الشهادات؛ لأن الأعمى وإن لم يعرف امرأته معرفة البصير فقد يعرفها معرفة يكتفي بها وتعرفه هي معرفة البصير، وقد يصيب البصير امرأته في الظلمة على معنى معرفة مضجعها ومجستها، ولا يجوز له أن يشهد على أحد في الظلمة على معرفة المجسة والمضجع، وقد يوجد

---

(١) الأم (٤/٣٦). (٢) المصدر السابق (٧/٤٨).

من شهادة الأعمى بُدّ؛ لأن أكثر الناس غير عمي، فإذا أبطلنا شهادته في نفسه فنحن لم ندخل عليه ضررًا، وليس على أحد ضرورة غيره، وعليه ضرورة نفسه، فهو مضطر إلى الجماع الذي يحل؛ لأنه لا يحد أكثر من هذا، ولا يبصر أبدًا، وليس بمضطر إلى الشهادة، ولا غيره مضطر إلى شهادته، وهو يحل له في ضرورته لنفسه ما لا يحل لغيره في ضرورته ».

٣٩ - التعليل المقاصدي في « جواز أخذ الصيد لغير قتله » [١]:

« باب العلل فيما أخذ من الصيد لغير قتله. أخبرنا سعيد عن ابن جريج عن عطاء أنه قال في إنسان أخذ حمامة يخلص ما في رجلها فماتت – قال: « ما أرى عليه شيئًا ». قال الشافعي: « ومن قال هذا القول قاله إذا أخذها ليخلصها من شيءٍ ما كان مِنْ في هِرٍّ أو سبع أو شق جدار لحجت فيه، أو أصابتها لدغة فسقاها ترياقًا أو غيره ليداويها، وكان أصل أخذها ليطرح ما يضرها عنها، أو يفعل بها ما ينفعها، لم يضمن ». وقال: « هذا في كل صيد ».

٤٠ - التعليل المقاصدي في « ترخيص اتخاذ الكلب » [٢]:

« أصل اتخاذها محرم إلا بموضع كالضرورة لإصلاح المعاش؛ لأني لم أجد الحلال يحظر على أحد، وأجد من المحرم ما يباح لبعض دون بعض. قال: ومثل ماذا؟ قلت: الميتة والدم مباحان لذي الضرورة، فإذا فارق الضرورة عاد أن يكونا محرمين عليه بأصل تحريمهما، والطهارة بالتراب مباحة في السفر لمن لم يجد ماء، فإذا وجده حرم عليه الطهارة بالتراب؛ لأن أصل الطهارة إنما هي بالماء، ومحرمة بما خالفه إلا في الضرورة بالإعواز والسفر أو المرض.

ولذلك إذا فارق رجل اقتناء الكلب للصيد أو الزرع أو الماشية حرم عليه اتخاذها. قال: فلم لا يحل ثمنها في الحين الذي يحل اتخاذها؟ قلت: لما وصفت لك من أنها مرجوعة على الأصل، فلا ثمن لمحرم في الأصل، وإن تنقلب حالاته بضرورة أو منفعة فإن إحلاله خاص لمن أبيح له.

---

(١) الأم (٢/٢١٩).

(٢) المصدر السابق (٣/١٣).

قال: فأوْجِدْني مثلَ ما وصفْتَ؟ قلتُ: أرأيت دابة الرجل ماتت فاضطر إليها بشر أيحل لهم أكلها ؟ قال: نعم. قلت: أفيحل له بيعها منهم أو لبعضهم إن سبق بعضهم إليها ؟ قال: إن قلتُ ليس ذلك له قلتَ فقد حرّمْتَ على مالك الدابة بيعها، وإن قلتُ نعم قلتَ فقد أحْلَلْتَ بيع المحرم. قلتُ: نعم. قال: فأقول لا يحل بيعها ».

٤١ - التعليل المقاصدي في « جواز بيع الأدهان يدًا بيد أو نسيئة » [(١)]:

« وما كان من الأدهان لا يؤكل ولا يشرب بحال فهو خارج من حد الربا، وهو في معنى غير المأكول والمشروب، لا ربا في بعضه على بعض يدًا بيد ونسيئة، ويحل أن يباع إذا كانت فيه منفعة ولم يكن مُحرّمًا، فأما ما فيه سم أو غيره فلا خير في شرائه ولا بيعه، إلا أن يكون يوضع من ظاهر فيبرأ، فلا يخاف منه التلف، فيشترى للمنفعة فيه ».

٤٢ - التعليل المقاصدي في « جواز بيع التمر فيه النوى » [(٢)]:

« وبيع التمر فيه النوى جائز من قِبَلِ أن المُشْتَرَى المأكول من التمر ظاهر، وأن النواة تنفع، وليس من شأن أحد أن يخرج النوى من التمر؛ وذلك أن التمرة إذا جنيت منزوعة النوى تغيرت بالسناخ والضمر، ففتحت فتحًا ينقص لونها، وأسرع إليها الفساد، ولا يشبه الجوز والرَّطِبَ من الفاكهة الميبسة.

وذلك أنها إذا رفعت في قشورها ففيها رطوبتان، رطوبة النبات التي تكون قبل البلوغ، ورطوبة لا تزايلها من لين الطباع لا يمسك تلك الرطوبة عليها إلا قشورها، فإذا زايلتها قشورها دخلها اليبس والفساد بالطعم والريح وقلة البقاء، وليس تطرح تلك القشور عنها إلا عند استعمالها بالأكل وإخراج الدهن وتعجيل المنافع، ولم أجدها كالبيض الذي إن طرحت قشرته ذهب وفسد، ولا إن طرحت وهي منضج لم تفسد، والناس إنما يرفعون هذا لأنفسهم في قشره والتمر فيه نواه؛ لأنه لا صلاح له إلا به ».

---

(١) الأم (٢٨/٣). (٢) المصدر السابق (٥٢/٣).

٤٣ - التعليل المقاصدي في « جواز رد الوصية للموصى له » (١):

« باب الوصية للرجل وقبوله ورده ». قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « وإذا أوصى الرجل المريض لرجل بوصيةٍ ما كانت ثم مات فللموصى له قبولُ الوصيَةِ ورَدُّها، لا يجبر أن يملك شَيْئًا لا يريد ملكه بوجه أبدًا إلا بأن يرث شيئًا، فإنه إذا ورث لم يكن له دفع الميراث؛ وذلك أن حكمًا من اللَّه ﷻ أنه نُقِلَ مِلْكُ الموتى إلى ورثتهم من الأحياء، فأما الوصية والهبة والصدقة وجميع وجوه الملك غير الميراث فالمُمَلَّكُ لها بالخيار، إن شاء قبلها وإن شاء ردّها، ولو أنا أجبرنا رجلًا على قبول الوصية أجبرناه إن أوصى له بعبيد زمنى أن ينفق عليهم، فأدخلنا الضرر عليه، وهو لم يُحِبّه، ولم يدخله على نفسه ».

٤٤ - التعليل المقاصدي في « جواز شراء الحيوان » (٢):

قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « ولا يجوز أن يسلف في شيء من الحيتان إلا بوزن. فإن قال قائل: فقد تجيز السلف في الحيوان عددًا موصوفًا، فما فَرَّقَ بينه وبين الحيتان؟ قيل: الحيوان يُشْتَرَى بمعنيين أحدهما: المنفعة به في الحياة، وهي المنفعة العُظْمَى فيه الجامعة. والثانية: ليذبح فيؤكل، فأجزْتُ شراءَهُ حيًّا للمنفعة العظمى، ولستُ أجيز شراءَهُ مذبوحًا بعدد. ألا ترى أنه إن قال: أبيعك لحم شاة ثنية ماعزة. ولم يشترط وزْنًا لم أجزه؛ لأنه لا يعرف قدر اللحم بالصفة، وإنما يعرف قدره بالوزن، ولأن الناس إنما اشتروا من كل ما يؤكل ويشرب الجزاف مما يعاينون، فأما ما يضمن فليس يشترونه جزافًا ».

٤٥ - التعليل المقاصدي في « منع السلف في حنطة أرض رجل » (٣):

« باب ما يجوز فيه السَّلَفُ وما لا يجوز ». قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: « ولا يجوز السلف في حنطة أرض رجل بعينها بصفة؛ لأن الآفة قد تصيبها في الوقت الذي يحل فيه السلف، فلا يلزم البائع أن يعطيه صفته من غيرها؛ لأن البيع وقع عليها، ويكون قد انتفع بماله في أمر لا يلزمه. والبيع ضربان لا ثالث لهما: بيع عين إلى غير أجل، وبيع

(١) الأم (١٠٢/٤).
(٢) المصدر السابق (١١٣/٣).
(٣) المصدر السابق (١٣٨/٣).

صفة إلى أجل، أو غير أجل، فتكون مضمونة على البائع، فإذا باعه صفة من عرض بحال فله أن يأخذ منها من حيث شاء. قال: وإذا كان خارجًا من البيوع التي أجزت كان بيع ما لا يعرف أولى أن يبطل ».

٤٦ - التعليل المقاصدي في « جواز أكل مال الغير عند الاضطرار » [١]:

« والكتاب والحديث الثابت أنه لا يجوز أكل مال أحد إلا بإذنه. ولو اضطر رجل فخاف الموت ثم مر بطعام لرجل، لم أر بأسًا أن يأكل منه ما يرد من جوعه، ويغرم له ثمنه، ولم أر للرجل أن يمنعه في تلك الحال فضلًا من طعام عنده، وخفت أن يضيق ذلك عليه، ويكون أعان على قتله إذا خاف عليه بالمنع القتل ».

٤٧ - التعليل المقاصدي في « ما يجوز للوصي أن يصنعه في أموال اليتامى » [٢]:

قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « يخرج الوصي من مال اليتيم كل ما لزم اليتيم من زكاة ماله وجنايته وما لا غنى به عنه من كسوته ونفقته بالمعروف، وإذا بلغ الحلم ولم يبلغ رشده زوجه، وإذا احتاج إلى خادم ومثلُهُ يُخْدَمُ اشترى له خادمًا، وإذا ابتاع له نفقة وكسوة فَسُرِقَ ذلك أَخْلَفَ له مكانها، وإن أتلف ذلك فَأْتِهِ يومًا يومًا وَأْمُرْهُ بالاحتفاظ بكسوته، فإن أتلفها رفع ذلك إلى القاضي. وينبغي للقاضي أن يحبسه في إتلافها ويخيفه، ولا بأس بأن يأمر أن يكسى أقل ما يكفيه في البيت مما لا يخرج فيه، فإذا رأى أن قد أدبه أمر بكسوته ما يخرج فيه. وينفق على امرأته إن زَوَّجَهُ، وخادم إن كانت لها بالمعروف، ويكسوها، وكذلك ينفق على جاريته إن اشتراها له ليطأها.

ولا أرى أن يجمع له امرأتين ولا جاريتين للوطء وإن اتسع ماله؛ لِأَنَّا إنما نعطيه منه ما فيه الكفاية مما يخرج من حد الضيق، وليس بامرأة ولا جارية لوطء ضيق إلا أن تسقم أيتهما كانت عنده حتى لا يكون فيها موضع للوطء، فينكح، أو يتسرى إذا كان ماله محتملًا لذلك، وهذا ما لا صلاح له إلا به إن كان يأتي النساء، فإن كان مجبوبًا أو حصورًا فأراد جارية يتلذذ بها لم تشتر له، وإن أراد جارية للخدمة اشتريت له، فإن

---

(١) الأم (٢/٢٧٠).

(٢) المصدر السابق (٤/١٢٨).

أراد أن يتلذذ بها تلذذ بها، وإن أراد امرأة لم يزوجها؛ لأن هذا مما له منه بد، وإذا زوج المولى عليه فأكثر طلاقها أحببت أن يتسرى، فإن أعتق فالعتق مردود عليه ».

٤٨ - التعليل المقاصدي في « كراهة كَسْبِ الحَجَّام » (١):

« باب كسب الحجام ». قال الشافعي رحمه الله: « ولا بأس بكسب الحجام فإن قيل: فما معنى نهي النبي ﷺ السائل عن كسبه وإرخاصه في أن يطعمه رقيقه وناضحه؟ قيل: لا معنى له إلا واحد، وهو أن المكاسب حسن ودنيء، فكان كَسْبُ الحجام دنيًّا، فأحب له تنزيه نفسه عن الدناءة؛ لكثرة المكاسب التي هي أجمل منه، فلما زاده فيه أمره أن يعلفه ناضحه ويطعمه رقيقه تنزيهًا له لا تحريمًا عليه. وقد حجم أبو طيبة رسول اللّه ﷺ فأمر له بصاع من تمر وأمر أهله أن يخففوا عنه من خراجه، ولو كان حرامًا لم يعطه رسول اللّه ﷺ؛ لأنه لا يعطي إلا ما يحل إعطاؤه ولآخذه ملكه. وقد رُوِيَ أنّ رجلًا ذا قرابة لعثمانَ قدم عليه فسأله عن معاشه فذكر له غلة حجام أو حجامين فقال: إن كسبكم لَوَسِخٌ. أو قال: لَدَنِسٌ أو لَدَنِيءٌ أو كلمة تشبهها ».

٤٩ - التعليل المقاصدي في « مسألة بيع الحاضر للبادي » (٢):

« بيع الحاضر للبادي ». حدثنا الربيع، أخبرنا الشافعي، أخبرنا مالكٌ عن نافعٍ عن ابن عمر أن رسول اللّه قال: « **لا يبع حاضرٌ لبادٍ** » (٣). أخبرنا سفيان عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله أن رسول اللّه ﷺ قال: « **لا يبع حاضرٌ لبادٍ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعضٍ** » (٤).

قال الشافعي: « ليس في النهي عن بيع الحاضر للبادي بيان معنًى واللّه أعلم لم نهى عنه إلا أن أهل البادية يقدمون جاهلين بالأسواق وبحاجة الناس إلى ما قدموا به، ومستثقلين المقام، فيكون أدنى من أن يرتخص المشترون سلعهم، فإذا تولى أهل القرية لهم البيع ذهب هذا المعنى، فلم يكن على أهل القرية في المقام شيءٌ يثقل عليهم ثقله على أهل البادية، فيرخصون لهم سلعهم، ولم يكن فيهم الغرة بموضع حاجة

---

(١) الأم (٨/٣٩٤).
(٢) المصدر السابق (٨/٢٦٩).
(٣) رواه الشافعي في مسنده، رقم الحديث (٨٣٨).
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم الحديث (٢٩٠٢).

الناس إلى ما يبيع الناس من سلعهم، ولا بالأسواق فيرخصونها لهم، فنهوا والله أعلم لئلا يكونوا سببًا لقطع ما يرجى من رزق المشتري من أهل البادية لما وصفت من ارتخاصه منهم، فأي حاضرٍ باع لبادٍ فهو عاصٍ إذا علم الحديث، والبيع لازمٌ غير مفسوخٍ بدلالة الحديث نفسه؛ لأن البيع لو كان يكون مفسوخًا لم يكن في بيع الحاضر للبادي إلا الضرر على البادي من أن تحبس سلعته، ولا يجوز فيها بيع غيره حتى يلي هو أو بادٍ مثله بيعها، فيكون كمكسدٍ لها. وأحرى أن يرزق مشتريه منه بارتخاصه إياها بإكسادها بالأمر الأول من رد البيع وغرة البادي الآخر، فلم يكن ههنا معنًى يخاف يمتنع فيه أن يرزق بعض الناس من بعضٍ، فلم يجز فيه والله أعلم إلا ما قلت من أن بيع الحاضر للبادي جائزٌ غير مردودٍ والحاضر منهي عنه ».

٥٠ - التعليل المقاصدي في « ترخيص القاضي أن يبدأ بالمسافرين » (١):

قال الشافعي رحمه الله: « ولا بأس إذا حضر القاضي مسافرون ومقيمون، فإن كان المسافرون قليلًا فلا بأس أن يبدأ بهم، وإن جعل لهم يومًا بقدر ما لا يضر بأهل البلد ويرفق بالمسافرين فلا بأس، وإن كثروا حتى يساووا أهل البلد أسا بهم؛ لأن لكلهم حقًّا ».

٥١ - التعليل المقاصدي في « كراهة الذبح في الليل » (٢):

« ولو أن رجلًا نحر هديه فمنع المساكين، دفعه إليهم أو نحره بناحيةٍ، ولم يحل بين المساكين وبينه حتى ينتن، كان عليه أن يبدله، والنحر يوم النحر وأيام منًى كلها حتى تغيب الشمس من آخر أيامها، فإذا غابت الشمس فلا نحر إلا أن من كان عليه هديٌ واجبٌ نحره وأعطاه مساكين الحرم قضاءً، ويذبح في الليل والنهار. وإنما أكره ذبح الليل لئلا يخطئ رجلٌ في الذبح أو لا يوجد مساكين حاضرون، فأما إذا أصاب الذبح ووجد مساكين حاضرين فسواءٌ، وفي أي الحرم ذبحه ثم أبلغه مساكين الحرم أجزأه، وإن كان ذبحه إياه في غير موضع ناسٍ ».

٥٢ - التعليل المقاصدي في « نهي بيع الثمرة قبل صلاحها » (٣):

« وهذا عندي والله تعالى أعلم من الوجوه التي لم أكن أحسب أحدًا يغلط إلى

---

(١) الأم (٦/٢٣٢).
(٢) المصدر السابق (٢/٢٣٩).
(٣) المصدر السابق (٣/٥٠).

مثلها، وقد « نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها » [1] لئلا تصيبها العاهة، فكيف لا ينهى عن بيع ما لم يخلق قط وما تأتي العاهة على شجره وعليه في أول خروجه، وهذا محرمٌ من مواضع، من هذا ومن بيع السنين ومن بيع ما لم يملك وتضمين صاحبه وغير وجهٍ؟ فكيف لا يحل مبتدأ بيع القثاء والخربز حتى يبدو صلاحهما؟

كما لا يحل بيع الثمر حتى يبدو صلاحه وقد ظهرا ورئيا، ويحل بيع ما لم ير منهما قط ولا يدرى يكون أم لا يكون، ولا إن كان كيف يكون، ولا كم ينبت، أيجوز أن يشتري ثمر النخل قد بدا صلاحه ثلاث سنين فيكون له؟ فإن كان لا يجوز إلا عند كل ثمرةٍ وبعد أن يبدو صلاحها لم يجز في القثاء والخربز إلا ذلك ».

قال الشافعي رحمه الله تعالى: « فإن قال فهل من حجةٍ لمن ذهب إلى أن لا توضع الجائحة؟ قيل: نعم فيما روي والله أعلم من « نهي رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى ينجو من العاهة [2] ويبدو صلاحه وما نهى عنه من قوله: **أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه؟** » [3] ولو كان مالك الثمرة لا يملك ثمن ما اجتيح من ثمرته ما كان لمنعه أن يبيعها معنًى إذا كان يحل بيعها طلعًا وبلحًا ويلقط ويقطع، إلا أنه أمره ببيعها في الحين الذي الأغلب فيها أن تنجو من العاهة؛ لئلا يدخل المشتري في بيع لم يغلب أن ينجو من العاهة، ولو لم يلزمه ثمن ما أصابته الجائحة فجاز البيع على أنه يلزمه على السلامة ما ضر ذلك البائع والمشتري » [4].

---

(١) حديث ابن عمر وهو متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة، باب من باع ثماره أو نخله أو أرضه أو زرعه، رقم الحديث (١٣٩١)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، رقم الحديث (٢٨٢٧)، ورواه مالك مرسلًا في الموطأ، كتاب البيوع في التجارات والسلم، باب ما يكره من بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم الحديث (٧٥٨) ذكر ابن عبد البر قول أبي عمر: « هذا الحديث لا يجيء إلا من هذا الوجه، وظاهره الانقطاع لم يسمعه أبو الزناد عن عروة، وهو معروف عن غيره، وقد ثبت عن النبي ﷺ من حديث ابن عمر وجابر وأنس وأبي هريرة وغيرهم، أنه نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، فوجب القول بذلك ». [الاستذكار (١٠٤/١١)]

(٢) رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع في التجارات والسلم، رقم الحديث (٧٥٩)، وقال الزرقاني بإرساله وقال: « وصله ابن عبد البر من طريق خارجة بن عبد الله بن سليمان بن زيد بن ثابت، عن أبي الرجال، عن عمرة، عن عائشة ﵂، أن رسول الله ﷺ نهي عن بيع الثمار حتى تنجو من العاهة ». [شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (٣٩٦)].

(٣) متفقه عليه.

(٤) الأم (٥٨/٣).

٥٣ - التعليل المقاصدي في « كراهة رهنه من الكافر العبد المسلم » [١]:

« وأكره أن يرهن من الكافر العبد المسلم صغيرًا أو كبيرًا؛ لئلا يذل المسلم بكينونته عنده بسببٍ يتسلط عليه الكافر ولئلا يطعم الكافر، المسلم خنزيرًا أو يسقيه خمرًا، فإن فعل فَرَهَنَهُ منه لم أفسخ الرهن ».

٥٤ - التعليل المقاصدي في « كراهة رهن الأمة على يد الرجل » [٢]:

« وأكره رهن الأمة إلا أن توضع على يدي امرأةٍ ثقةٍ؛ لئلا يغب عليها رجلٌ غير مالكها، ولا أفسخ رهنها إن رهنها، فإن كان للرجل الموضوعة على يديه أهلٌ أقررتها عندهم، وإن لم يكن عنده نساءٌ وسأل الراهن أن لا يخلو الذي هي على يديه بها أقررتها رهنًا، ومنعت الرجل غير سيدها المغب عليها؛ لأن رسول الله ﷺ « نهى أن يخلو الرجل بامرأةٍ » [٣].

ثالثًا: المناكحات:

٥٥ - التعليل المقاصدي في « القرعة بين النساء للسفر » [٤]:

« وكذلك كان إقراعه لنسائه أن يقسم لكل واحدة منهن في الحضر، فلما كان السفر كان منزلة يضيق فيها الخروج بكلهن، فأقرع بينهن، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه، وسقط حق غيرها في غيبته بها، فإذا حضر عاد للقسم لغيرها، ولم يحسب عليها أيام سفرها ».

٥٦ - التعليل المقاصدي في « ترخيص التفريق بين الرجل والمرأة » [٥]:

« وقضى عمر وعثمان في امرأته بأن تتربص أربع سنين ثم تعتد أربعة أشهر وعشرًا، وقد يفرق بين الرجل والمرأة بالعجز عن إصابتها، ونفرق نحن بالعجز عن نفقتها، وهاتان سببا ضرر، والمفقود قد يكون سبب ضرر أشد من ذلك ».

---

(١) الأم (١٥٣/٣). (٢) المصدر السابق (١٦٧/٣).

(٣) استدلالًا بحديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: « **لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم** ». فقام رجل فقال: يا رسول الله امرأتي خرجت حاجة واكتتبت في غزوة كذا وكذا. قال: « **ارجع فحج مع امرأتك** » أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيبة، رقم الحديث (٤٩٣٥)، واللفظ عند مسلم: « إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم.. » الحديث. أخرجه في صحيحه، كتاب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، رقم الحديث (٢٣٩١).

(٤) الأم (٣/٨). (٥) المصدر السابق (٧٨/٤).

« قال الشافعي: وقلنا لا يؤخذ مال المرتد عنه حتى يموت أو يقتل على ردته، وإن رجع إلى الإسلام كان أحق بماله. وقال بعض الناس: إذا ارتد فلحق بدار الحرب قسم الإمام ميراثه كما يقسم ميراث الميت، وأعتق أمهات أولاده ومدبريه، وجعل دَيْنَهُ المؤجل حالًّا، وأعطى ورثته ميراثه فقيل له: عِبْتَ أن يكون عمر وعثمان - رضي الله تعالى عنهما - حَكَمَا في دار السنة والهجرة في امرأة المفقود الذي لا يسمع له بخبر والأغلب أنه قد مات بأن تتربص امرأته أربع سنين ثم أربعة أشهر وعشرًا ثم تنكح. فقلت: وكيف نحكم بحكم الوفاة على رجل امرأته، وقد يمكن أن يكون حيًّا؟ وهم لم يحكموا في ماله بحكم الحياة، إنما حكموا به لمعنى الضرر على الزوجة »[(١)].

٥٧ - التعليل المقاصدي في « منع تزويج الأب ابنته البكرَ غيرَ الكفء »[(٢)]:

« الأب ينكح ابنته البكر غير الكفء ». قال الشافعي رحمه الله تعالى: يجوز أمر الأب على البكر في النكاح إذا كان النكاح حظًّا لها أو غير نقص عليها، ولا يجوز إذا كان نقصًا لها أو ضررًا عليها، كما يجوز شراؤه وبيعه عليها بلا ضرر عليها في البيع والشراء من غير ما لا يتغابن أهل البصر به، وكذلك ابنه الصغير ».

٥٨ - التعليل المقاصدي في « منع تزويج الأب ابنه الصغير أو المخبول »[(٣)]:

« لو زوج ابنه صغيرًا أو مخبولًا أمةً كان النكاح مفسوخًا؛ لأن الصغير لا يَخَافُ العنت، والمخبول لا يُعْرِبُ عن نفسه بأنه يخاف العنت، وإن كان كل واحد منهما لا يجد طَوْلًا. ولو زوجه جذماء أو برصاء أو مجنونة أو رتقاء لم يجز عليه النكاح، وكذلك لو كان زوجه امرأة في نكاحها ضرر عليه أو ليس له فيها وطر، مثل عجوز فانية أو عمياء أو قطعاء أو ما أشبه هذا ».

٥٩ - التعليل المقاصدي في « رد المنكوحة بالعيب »[(٤)]:

في العيب بالمنكوحة. قال الشافعي رحمه الله تعالى: « وليس النكاح كالبيع، فلا خيار في النكاح من عيب يخص المرأة في بدنها، ولا خيار في النكاح عندنا إلا من أربع، أن يكون حلْقُ فرجها عظمًا لا يوصل إلى جماعها بحال، وهذا مانع للجماع

(١) الأم (٩١/٤). (٢ ، ٣) المصدر السابق (٢٠/٥).
(٤) المصدر السابق (٩٠/٥، ٩١).

الذي له عامة ما نكحها، فإن كانت رَتْقَاءَ فكان يقدر على جماعها بحال فلا خيار له لو عالجت نفسها حتى تصير إلى أن يوصل إليها، فلا خيار للزوج، وإن لم تعالج نفسها فله الخيار إذا لم يصل إلى الجماع بحال. وإن سأل أن يشقها هو بحديدة أو ما شابهها ويجبرها على ذلك لم أجعل له أن يفعل، وجعلت له الخيار.

وكذلك لو كان بها قرن يقدر معه على الجماع لم أجعل له خيارًا، ولكن لو كان القرن مانعًا للجماع كان كالرتق، أو تكون جذماء أو برصاء أو مجنونة. ولا خيار في الجذام حتى يكون بَيِّنًا. فأما الزَّعَرُ في الحاجب، أو علامات ترى أنها تكون جذماء ولا تكون فلا خيار فيه بينهما؛ لأنه قد لا يكون. وله الخيار في البرص؛ لأنه ظاهر. وسواء قليل البرص وكثيره. فإن كان بياضًا فقالت: ليس هذا بَرَصًا. وقال: هو برص. أُرِيَهُ أهل العلم به، فإن قالوا: هو بَرَصٌ. فله الخيار، وإن قالوا هو مرار لا برص. فلا خيار له، فإن شاء أمسك وإن شاء طلق ».

قال الشافعي: « والجنون ضربان: خنق وله الخيار بقليله وكثيره. وضرب غلبة على عقله من غير حادث مرض. فله الخيار في الحالين معًا. وهذا أكثر من الذي يخنق ويفيق. قال الشافعي: فأما الغلبة على العقل بالمرض فلا خيار لها فيه ما كان مريضًا، فإذا أفاق من المرض وثبتت الغلبة على العقل فلها الخيار.

فإن قال قائل: ما الحجة في أن جعلت للزوج الخيار في أربع دون سائر العيوب؟ فالحجة عن غير واحد في الرتقاء ما قلت، وإنه إذا يوصل إلى الجماع بحال، فالمرأة في غير معاني النساء. فإن قال: فقد قال أبو الشعثاء لا ترد من قرن. فقد أخبرنا سفيان ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي الشعثاء قال: أربع لا يجزن في بيع ولا نكاح إلا أن يسمى، فإن سمي جاز، الجنون والجذام والبرص والقرن ».

قال الشافعي: « فإن قال قائل: فنقول بهذا؟ قيل: إن كان القرن مانعًا للجماع بكل حال كما وصفت كان كالرتق وبه أقول، وإن كان غير مانع للجماع فإنما هو عيب ينقصها، فلا أجعل له خيارًا. أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب أنه قال: قال عمر بن الخطاب: أيما رجل تزوج امرأة وبها جنون أو جذام أو برص فمسها فلها صداقها، وذلك لزوجها غرم على وليها ».

قال الشافعي: « فإذا علم قبل المسيس فله الخيار، فإن اختار فراقها فلا مهر لها ولا نصف ولا متعة، وإن اختار حبسها بعد علمه أو نكحها وهو يعلمه فلا خيار له، وإن اختار الحبس بعد المسيس فصدقته أنه لم يعلم خيرته، فإن اختار فراقها فلها مهر مثلها بالمسيس، ولا نفقة عليه في عدتها ولا سكنى إلا أن يشاء، ولا يرجع بالمهر عليها ولا على وليها، فإن قال قائل: فقد قيل يرجع بالمهر على وليها ». قال الشافعي: « إنما تركت أن أرده بالمهر أن النبي ﷺ قال: « **أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، وإن أصابها فلها الصداق بما استحل من فرجها** »[(١)]. فإذا جعل رسول الله ﷺ الصداق للمرأة بالمسيس في النكاح الفاسد بكل حال ولم يرده به عليها وهي التي غرته لا غيرها؟ لأن غيرها لو زوجه إياها لم يتم النكاح إلا بها إلا في البكر للأب، فإذا كان في النكاح الفاسد الذي عقد لها لم يرجع به عليها، وقد جعله النبي ﷺ لها، كان في النكاح الصحيح الذي للزوج فيه الخيار أولى أن يكون للمرأة، فإذا كان للمرأة لم يجز أن تكون هي الآخذة له ويغرمه وليها؛ لأن أكثر أمره أن يكون غر بها وهي غرت بنفسها، فهي كانت أحق أن يرجع به عليها، ولو رجع به عليها لم تعطه أولًا ».

قال الشافعي: « وقضى عمر بن الخطاب في التي نكحت في عدتها إن أصيبت فلها المهر، فإذا جعل لها المهر فهو لو رده به عليها لم يقض لها به ولم يرده على وليها بمهره. إنما فسد النكاح من قبل العقد لأنه لو كان بغير ولي أفسده وإن لم يكن في عدة. قال: وما جعلت له فيه الخيار إذا عقدت عقدة النكاح وهو بها جعلت له الخيار إذا حدث بها عقدة النكاح؛ لأن ذلك المعنى قائم فيها، وإني لم أجعل له الخيار بأن النكاح فاسد، ولكني جعلت له بحقه فيه وحق الولد ».

قال: « وما جعلت له فيه الخيار إذا كان بها جعلت لها فيه الخيار إذا كان به

---

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي (٢/٥٦٦)، رقم (٢٠٨٣)، ورواه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٢/٣٥٢)، رقم (١١٠٤)، ورواه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي (١/٦٠٥)، رقم (١٨٧٩)، ورواه أحمد في المسند (٤٢/١٩٩)، رقم (٢٥٣٢٦)، وقد صحح الحديث أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وابن حبان، وعلي ابن المديني، والألباني، وحسنه الترمذي وابن حجر. ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/٦٠)، وموافقة الخبر، لابن حجر (٢/٢٠٥)، وتحفة الطالب، لابن كثير (ص ٣٠٠ - ٣٠٥)، وإرواء الغليل (٢/٢٤٣).

أو حدث به، فإن اختارت فراقه قبل المسيس لم يكن له أن يمسها، ولم يكن من المهر شيء، ولا متعة، وإن لم تعلم حتى أصابها فاختارت فراقه فلها المهر ولها فراقه، والذي يكون به مثل الرتق أن يكون مجبوبًا، فأخيرها مكانها، فإن كانت بخصلة واحدة مما لها فيه الخيار فلم تختر فراقه وثبتت معه عليها فحدث به أخرى، فلها منه الخيار، وكذلك إن علمت باثنين أو ثلاث فاختارت المقام معه جعلت لها فيما سواها الخيار، وهكذا هو فيما كان بها، وإن علمت به فتركته وهي تعلم الخيار لها فذلك كالرضا بالمقام معه، ولا خيار لها، وإن علم شيئًا بها فأصابها فلها الصداق الذي سُمِّيَ لها، ولا خيار له، إن شاء طلق وإن شاء أمسك.

فإن قال قائل: فهل فيه من علة جعلت لها الخيار غيرِ الأثر؟ قيل: نعم. الجذام والبرص فيما يزعم أهل العلم بالطب والتجارب تُعدي الزوج كثيرًا، وهو داء مانع للجماع لا تكاد نفس أحد أن تطيب بأن يجامع من هو به، ولا نفس امرأة أن يجامعها من هو به، فأما الولد فبين - والله تعالى أعلم - أنه إذا ولده أجذم أو أبرص أو جذماء أو برصاء قلما يسلم، وإن سلم أدرك نسله. ونسأل الله العافية.

فأما الجنون والخبل فتطرح الحدود عن المجنون والمخبول منهما، ولا يكون منه تأدية حق لزوج ولا زوجة بعقل ولا امتناع من محرم بعقل ولا طاعة لزوج بعقل، وقد يَقْتُلُ أيهما كان به زوجه وولده ويتعطل الحكم عليه في كثير ما يجب لكل واحد منهما على صاحبه، حتى يطلقها فلا يلزمه الطلاق، ويرد خلعه، فلا يجوز خلعه، وهي لو دعت إلى مجنون في الابتداء كان للولاة منعها منه، كما يكون لهم منعها من غير الكفء، وإذا جعل لها الخيار بأن يكون مجبوبًا، أو له بأن تكون رتقاء، كان الخبل والجنون أولى بجماع ما وصفت أن يكون لها وله الخيار، وأولى أن يكون لها فيه الخيار من أن لا يأتيها فيؤجل، فإن لم يأتها خُيِّرَتْ ».

قال الشافعي: « فإن قال فهل من حكم الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ يقع فيه الخيار أو الفرقة بغير طلاق ولا اختلاف دينين؟

قيل: نعم. جعل الله للمُولي تَرَبُّصَ أربعة أشهر أوجب عليه بمضيها أن يفيء أو يطلق؛ وذلك أنه امتنع من الجماع بيمين لو كانت على غير مأثم كانت طاعة الله

أن لا يحنث، فلما كانت على معصية أرخص له في الحنث، وفرض الكفارة في الأيمان في غير ذكر المولي، فكانت عليه الكفارة بالحنث، فإن لم يحنث أوجبت عليه الطلاق، والعلم يحيط أن الضرر بمعاشرة الأجذم والأبرص والمجنون والمخبول أكثر منه بمعاشرة المولي ما لم يحنث، وإن كان قد يفترقان في غير هذا المعنى، فكل موضع من النكاح لم أفسخه بحال فعقده غير محرم، وإنما جعلنا الخيار فيه بالعلة التي فيه، فالجماع فيه مباح، وأي الزوجين كان له الخيار فمات أو مات الآخر قبل الخيار توارثا، ويقع الطلاق ما لم يختر له الخيار فسخ العقدة، فإذا اختارها لم يقع طلاق ولا إيلاء ولا ظهار ولا لعان ولا ميراث ».

٦٠ - التعليل المقاصدي في « مسألة الجماع » [(١)]:

« ولو دخلت عليه فمرضت مرضًا لا يقدر على إتيانها معه كانت عليه نفقتها، وكذلك إن كان يقدر على إتيانها إذا لم تمتنع من أن يأتيها إن شاء، وكذلك لو كانت لم تدخل عليه وخلت بينه وبين نفسها كانت عليه نفقتها. وهذا مخالف للصغر، هذا إنما يكون الامتناع فيه من الإتيان منه لأنه يعافها بلا امتناع منها؛ لأنها تحتمل أن تؤتى ». قال: « ولو أصابها في الفرج شيء يضر به الجماع ضررًا شديدًا منع من جماعها إن شاءت، وأخذ بنفقتها إلا أن يشاء أن يطلقها، وكذلك لو أرتقت فلم يقدر على أن يأتيها أبدًا بعد ما أصابها، أخذ بنفقتها من قِبَلِ أن هذا عارض لها لا منع منها لنفسها، وقد جومعت وكانت ممن يجامع مثلها ».

٦١ - التعليل المقاصدي في « تفريق من لا يجد نفقة » [(٢)]:

« الرجل لا يجد نفقة من كتابين ». قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: « لما دل الكتاب والسنة على أن حق المرأة على الزوج أن يعولها احتمل أن لا يكون له أن يستمتع بها ويمنعها حقها ولا يخليها تتزوج من يغنيها وأن تخير بين مقامها معه وفراقه... ».

قال الشافعي: « لو اختارت المقام معه فمتى شاءت أجل أيضًا؛ لأن ذلك عفو عما مضى، ولو علمت عسرته؛ لأنه يمكن أن يوسر ويتطوع عنه بالغرم، ولها أن لا تدخل عليه إذا أعسر بصداقها حتى تقبضه ».

---

(١) الأم (٥/٩٧).

(٢) المصدر السابق (٨/٣٣٨).

واحتج على مخالفه فقال: « إذا خيرتها في العنين يؤجل سنة ورضيت منه بجماع مرة فإنما هو فقد لذة، ولا صبر لها على فقد النفقة، فكيف أقررتَهَا معه في أعظم الضررين وَفَرَّقْتَ بينهما في أصغر الضررين؟ ».

٦٢ - التعليل المقاصدي في « نفقة المرأة » (١):

« أخبرنا سفيان عن أبي الزناد قال: سألت سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته. قال: يفرق بينهما. قال أبو الزناد: قلت: سنة؟ قال سعيد: سنة. والذي يشبه قول سعيد سنة أن يكون سنة رسول اللّٰه ﷺ أخبرنا مسلم بن خالد عن عبيد اللّٰه بن عمر عن نافع عن عمر بن الخطاب ﷺ، كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم، فأمرهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما حبسوا.

فقال: أرأيت إن لم يكن في الكتاب ولا في حديث رسول اللّٰه ﷺ منصوصًا التفريق بينهما، هل بينه وبين ما منعها من حقوقها التي لا تفرق بينها وبينه إذا منعها فرق، مثل نشوز الرجل ومثل تركه القسم لها من غير إيلاء ؟ فقلت له: نعم: ليس في فقد الجماع أكثر من فقد لذة وولدة، وذلك لا يتلف نفسها، وترك النفقة والكسوة يأتيان على إتلاف نفسها، وقد وجدت اللّٰه ﷻ أباح في الضرورة من المأكول ما حرم من الميتة والدم وغيرهما منعًا للنفس من التلف، ووضع الكفر عن المستكره للضرورة التي تدفع عن نفسه، ولا أجده أباح للمرأة ولا للرجل في الشهوة للجماع شيئًا مما حرم اللّٰه عليهما وأنت تزعم أن الرجل إذا عجز عن إصابة امرأته وإن كان يصيب غيرها أجل سنة ثم يفرق بينهما إن شاءت.

قال: هذا رواية عن عمر بن الخطاب ﷺ. قلت: فإن كانت الحجة فيه الرواية عن عمر فإن قضاء عمر بأن يفرق بين الزوج وامرأته إذا لم ينفق عليها أثبت عنه، فكيف رددتَ إحدى قضايا عمر في التفريق بينهما ولم يخالفه فيه أحد علمته من أصحاب رسول اللّٰه ﷺ وقبلتَ قضاءه في العِنِّين وأنت تزعم أن عليًا ﷺ يخالفه؟

---

(١) الأم (١١٥/٥، ١١٦).

فقال: قبلته لأن الجماع من حقوق العقدة. قلت له: أفكما يجامع الناس أَوْ جماع مرةٍ واحدةٍ؟ قال: كما يجامع الناس. قلت: فأنت إذا جامع مرة واحدة لم تفرق بينهما؟ قال: من أجل أنه ليس بِعِنِّين. قلت: فكيف يجامع غيرها ولا يكون عِنِّينًا وتؤجله سنة؟ قال: إن أداء الحق إلى غيرها غير مخرج له من حقها. قلت: فإذا كنت تفرق بينهما بأن حقًّا عليه جماعها ورضيت منه في عمره أن يجامع مرة واحدة فحقها عليه في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ والآثار في نفقتها واجب؟ قال: نعم. قلت: فلم أقررتها معه بفقد حقين في النفقة والكسوة وفقدهما يأتي على إتلافها؛ لأن الجوع والعطش في أيام يسيرة يقتلانها، والعري يقتلها في الحر والبرد، وأنت تقول: لو أنفق عليها دهره ثم ترك يومًا أخذته بنفقتها؛ لأنه يجب لها في كل يوم نفقة، وفرقت بينهما بفقد الجماع الذي تخرجه منه في عمرها بجماع مرة واحدة، فقد فرقت بينهما بأصغر الضررين وأقررتها معه على أعظم الضررين، ثم زعمت أنها متى طلبت نفقتها من ماله غائبًا كان أو حاضرًا فَرَضْتَهَا عليه وَجَعَلتها دَينًا في ذمته كحقوق الناس، وإن كَفَّتْ عن طلب نفقتها أو هرب فلم تَجِدْهُ ولا مالَ له ثم جاء لم تأخذه بنفقتها فيما مضى؟ ».

٦٣ - التعليل المقاصدي في « منع طلاق الحائض » [١]:

« وقد أمر الله تعالى بالإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان، ونهى عن الضرر، وطلاق الحائض ضرر عليها؛ لأنها لا زوجة ولا في أيام تعتد فيها من زوج ما كانت في الحيضة، وهي إذا طلقت وهي تحيض بعد جماع لم تدر ولا زوجها عدتها الحمل أو الحيض؟ ويشبه أن يكون أراد أن يعلما معًا العدة؛ ليرغب الزوج وتقصر المرأة عن الطلاق إن طلبته، وإذا أمر النبي ﷺ عمر أن يعلم ابن عمر موضع الطلاق فلم يسم له من الطلاق عددًا فهو يشبه أن لا يكون في عدد ما يطلق سنة، إلا أنه أباح له الطلاق واحدة واثنتين وثلاثًا مع دلائل تشبه هذا الحديث ودلائل القياس ».

٦٤ - التعليل المقاصدي في « جواز نكاح نساء أهل الكتاب » [٢]:

« قال الله ﷻ: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾.. إلى قوله: ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ﴾

(١) الأم (٥/١٩٣).
(٢) المصدر السابق (٥/٦).

[البقرة: ٢٢١]. وقد قيل في هذه الآية: إنها نزلت في جماعة مشركي العرب الذين هم أهل الأوثان، فحرم نكاح نسائهم، كما حرم أن تنكح رجالهم المؤمنات ». قال: « فإن كان هذا هكذا فهذه الآيات ثابتة ليس فيها منسوخ ».

قال: « وقد قيل: هذه الآية في جميع المشركين، ثم نزلت الرخصة بعدها في إحلال نكاح حرائر أهل الكتاب خاصة، كما جاءت في إحلال ذبائح أهل الكتاب، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [المائدة: ٥] ». وقال: « فأيهما كان فقد أُبيحَ فيه نكاح حرائر أهل الكتاب، وفي إباحة الله تعالى نكاح حرائرهم دلالة عندي والله تعالى أعلم على تحريم إمائهم؛ لأن معلومًا في اللسان إذا قصد قصد صفة من شيء بإباحة أو تحريم كان ذلك دليلًا على أن ما قد خرج من تلك الصفة مخالف للمقصود قصده ».

٦٥ - التعليل المقاصدي في « ترخيص نكاح الأمة » [(١)]:

« ولا يحل نكاح الأمة إلا كما وصَفْتُ في أصل نكاحهن إلا بأن لا يجد الرجل الحُرّ بصَدَاقِ أمَةٍ طَوْلًا لحُرَّة، وبأن يخاف العَنَتَ. والعنتُ الزنا. فإذا اجتمع أن لا يجد طَوْلًا لحرة وأن يخاف الزنا حلَّ له نكاح الأمة، وإن انفرد فيه أحدهما لم يَحْلِلْ له؛ وذلك أن يكون لا يجد طَوْلًا لحرة وهو لا يخاف العنت، أو يخاف العنت وهو يجد طولا لحرة، إنما رخص له في خوف العنت على الضرورة، ألا ترى أنه لو عشق امرأة وثنية يخاف أن يزني بها لم يكن له أن ينكحها؟ ولو كان عنده أربع نسوة فعشق خامسة لم يَحِلَّ له نكاحها إذا تم الأربع عنده، أو كانت له امرأة فعشق أختها لم يحلِلْ له أن ينكحها ما كانت عنده أختها، وكذلك ما حرم عليه من النكاح من أي الوجوه حرم لم أرخص له في نكاح ما يحرم عليه خوفَ العنت؛ لأنه لا ضرورة عليه يحل له بها النكاح، ولا ضرورة في موضع لَذّةٍ يحل بها المحرم، إنما الضرورة في الأبدان التي تحيا من الموت وتمنع من ألم العذاب عليها، وأما اللذات فلا يعطاها أحد بغير ما تَحِلُّ به ».

(١) الأم (٥/١٠).

٦٦ - التعليل والترجيح المقاصدي في « نهي الخطبة على الخطبة » (١):

« باب النهي أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ». قال الشافعي: « أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: « **لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه** » (٢).

قال الشافعي: « أخبرنا مالك عن أبي الزناد ومحمد بن يَحْيَى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: « **لا يخطِبْ أحدكم على خطبة أخيه** » (٣).

قال الشافعي: « وهذان الحديثان يحتملان أن يكون الرجل منهما إذا خطب غيرُهُ امرأةً أن لا يخطبها حتى تأذن أو يترك رضِيَتِ المرأة الخاطب أو سخطته، ويحتمل أن يكون النهي عنه إنما هو عند رضا المخطوبة؛ وذلك أنه إذا كان الخاطب الآخر أرجح عندها من الخاطب الأول الذي رضيته تركت ما رضيت به الأول، فكان هذا فسادًا عليه، وفي الفساد ما يشبه الإضرار به. والله تعالى أعلم.

فلما احتمل المعنيين وغيرهما كان أولاهما أن يقال به ما وجدنا الدلالة توافقه، فوجدنا الدلالة عن رسول الله ﷺ على أن أنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه إذا كانت المرأة راضية...قلت: فهذا خلاف الحديث ضرر على المرأة في أن يكف عن خطبتها حتى يتركها من لعله يضارها ولا يترك خطبتها أبدًا ».

٦٧ - التعليل المقاصدي في « كراهة السر في النكاح » (٤):

« وإذا وقع النكاح ثم أمره الزوجان بكتمان النكاح والشاهدين فالنكاح جائزٌ، وأكره لهما السر؛ لئلا يرتاب بهما ».

٦٨ - التعليل المقاصدي في « مسألة الشهادة على الطلاق » (٥):

« ولو شهد شاهدان على رجلٍ أنه طلق امرأته ثلاثًا، وكان الرجل يعلم أنهما كاذبان، وَفَرَّقَ القاضي بينهما، وَسِعَهُ أن يصيبها إذا قدر. وإن كانت تعلم أنهما كاذبان

---

(١) الأم (٥/١٧٤).

(٢) رواه الشافعي في مسنده، رقم الحديث (٩٠٣).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب النكاح، باب الرجل يخطب على خطبة أخيه، رقم الحديث (٥٢٧). وذكر ابن عبد البر قول أبي عمر: « هذا حديث صحيح ثابت عن النبي ﷺ، وروي عن أبي هريرة من وجوه، ورواه أيضًا ابن عمر عن النبي ﷺ ». [التمهيد (١٣/١٩)].

(٤) الأم (٥/٢٣).

(٥) المصدر السابق (٧/٤٣).

لم يَسَعْهَا الامتناع منه، وتستتر بجهدها؛ لئلا تعد زانيةً. وإن كانت تشك ولا تدري أَصَدَقَا أم كَذَبَا لم يسعها ترك الزوج الذي شهدا عليه أن يصيبها، وَأَحْبَبْتُ لها الوقوف عن النكاح، وإن صدقتهما جاز لها أن تنكح. والله وليهما العالم بصدقهما وكذبهما ».

٦٩ - التعليل المقاصدي في « إعطاء المال للولد » (١):

« قال: وقد حمد الله - جل ثناؤه - على إعطاء المال والطعام في وجوه الخير وأمر بهما فقال: ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال: ﴿ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا ﴾ [الإنسان: ٨]. وقال: ﴿ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ١٢١]، وقال: ﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ﴾ [البقرة: ٢٧١]. وقال: ﴿ لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [آل عمران: ٩٢].

فإذا جاز هذا للأجنبيين وذوي القربى فلا أقرب من الولد؛ وذلك أن الرجل إذا أعطى ماله ذا قرابته غير ولده أو أجنبيًّا فقد منعه ولده وقطع ملكه عن نفسه، فإذا كان محمودًا على هذا كان محمودًا أن يعطيه بعض ولده دون بعضٍ، ومنع بعضهم ما أخرج من ماله أقل من منعهم كلهم، ويستحب له أن يسوي بينهم؛ لئلا يقصر واحدٌ منهم في بره، فإن القرابة تنفس بعضها بعضًا ما لم تنفس العبادة. قال الربيع: يريد البعداء ».

رابعًا: القضاء والجنايات:

٧٠ - التعليل المقاصدي في « آداب القضاء » (٢):

« قال: وأحب للقاضي إذا أراد القضاء على رجل أن يجلسه ويبين له، ويقول له احتججت عندي بكذا، وجاءت البينة عليك بكذا، واحتج خصمك بكذا، فرأيت الحكم عليك من قِبَلِ كذا. ليكون أطيب لنفس المحكوم عليه، وأبعد من التهمة ».

٧١ - التعليل المقاصدي في « مسألة الدِّية والقصاص » (٣):

« كان كتب على أهل التوراة أنه من قتل نفسًا بغير نفس حق له أن يقاد بها، ولا يعفى عنه، ولا تُقْبَلُ منه الدِّية، وفرض على أهل الإنجيل أن يُعْفَى عنه ولا يُقْتَل،

(١) الأم (٨/٦٣٠). (٢) المصدر السابق (٦/٢٣٤).
(٣) المصدر السابق (٦/٩).

ورخص لأمة محمد ﷺ إن شاء قتل وإن شاء أخذ الدية وإن شاء عفا، فذلك قوله ﷻ: ﴿ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ يقول: « الدية تخفيف من اللَّه؛ إذ جعل الدية ولا يقتل، ثم قال: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ يقول: من قتل بعد أخذه الدية فله عذاب أليم.

وقال في قوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩]: يقول: لكم في القصاص حياة ينتهي بعضكم عن بعض أن يصيب مخافة أن يقتل ».

٧٢ - التعليل المقاصدي في « وجوب السيف الصارم في القصاص » (١):

« وإذا قتل رجلٌ رجلًا فسأل أولياؤه أن يمكن من القاتل يضرب عنقه أمكن منه. وينبغي للإمام أن يتحفظ فيأمر من ينظر إلى سيفه، فإن كان صارمًا وإلا أمره أن يأخذ سيفًا صارمًا؛ لئلا يعذبه ».

٧٣ - التعليل المقاصدي في « منع القضاء عند الغضب » (٢):

قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « ولا يقضي القاضي وهو غضبان. أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عميرٍ عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: « **لا يقضي القاضي أو لا يحاكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان** » (٣).

قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: « حديث رسول اللَّه ﷺ يدل على أن لا يقضي الرجل وهو غضبان، وكان معقولًا في الغضب تغير العقل والفهم، فأي حالٍ جاءت عليه يعلم هو من نفسه تغير عقله أو فهمه امتنع من القضاء فيها، فإن كان إذا اشتكى أو جاع أو اهتم أو حزن أو بطر فرحًا تغير لذلك فهمه أو خلقه لم أحب له أن يقضي، وإن كان ذلك لا يغير عقله ولا فهمه ولا خلقه قضى، فأما النعاس فيغمر القلب شبيهًا بغمر الغشي، فلا يقضي ناعسًا ولا مغمور القلب من همٍّ أو وجعٍ يغمر قلبه ».

قال: « وأكره للقاضي الشراء والبيع والنظر في النفقة على أهله وفي ضيعته؛ لأن هذا أشغل لفهمه من كثيرٍ من الغضب، وجماع ما شغل فكره يكره له وهو في

---

(١) الأم (٦/٦٣). (٢) المصدر السابق (٦/٢١٥).

(٣) رواه الشافعي في مسنده، رقم الحديث (١٣٢٧).

مجلس الحكم أكره له. ولو اشترى أو باع لم أنقض البيع ولا الشراء؛ لأنه ليس بمحرمٍ. وإنما كره لئلا يشتغل فهمه ».

٧٤ - التعليل المقاصدي في « إقامة الحدود والعقوبات » (١):

قال الشافعي: « ولم يبلغ في جلد الحد أن ينهر الدم في شيءٍ من الحدود ولا العقوبات؛ وذلك أن إنهار الدم في الضرب من أسباب التلف، وليس يراد بالحد التلف، إنما يراد به النكال أو الكفارة ».

خامسًا: باب الجهاد.

٧٥ - التعليل المقاصدي في « منع خروج المنافقين للقتال » (٢):

« ثم أنزل اللَّه ﷻ في غَزَاةِ تبوك أو مُنْصَرَفَهُ عنها، ولم يكن في تبوك قتال من أخبارهم فقال: ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴾ [التوبة: ٤٦] ».

قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: فأظهر اللَّه ﷻ لرسوله ﷺ أسرارهم وخَبَرَ السَّمَّاعين لهم، وابتغاءَهم أن يفتنوا من معه بالكذب والإرجاف والتخذيل لهم، فأخبره أنه كره انبعاثهم فثبطهم إذ كانوا على هذه النية كان فيها ما دل على أن اللَّه ﷻ أمر أن يمنع من عرف بما عرفوا به من أن يغزو مع المسلمين؛ لأنه ضرر عليهم. ثم زاد في تأكيد بيان ذلك بقوله ﴿ فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٨١]. قرأ الربيع إلى الخالفين.

قال الشافعي رحمه اللَّه تعالى: فمن شهر بمثل ما وصف اللَّه تعالى المنافقين لم يحل للإمام أن يدعه يغزو معه، ولم يكن لو غزا معه أن يسهم له، ولا يرضخ؛ لأنه ممن منع اللَّه ﷻ أن يغزو مع المسلمين؛ لِطِلْبَتِهِ فتنتهم وتخذيله إياهم، وأن فيهم من يستمع له بالغفلة والقرابة والصداقة، وأن هذا قد يكون أضر عليهم من كثير من عدوهم ».

« ومن ظهر منه تخذيل للمؤمنين وإرجاف بهم أو عون عليهم منعه الإمام الغزو معهم؛ لأنه ضرر عليهم، وإن غزا لم يسهم له » (٣).

---

(١) الأم (١٤٥/٦).
(٢) المصدر السابق (١٧٥/٤).
(٣) المصدر السابق (٣٧٧/٨).

٧٦ - التعليل المقاصدي في « جواز التحصن والتخلف قبل لقاء العدو » [(١)]:

« ولا يضيق على المسلمين أن يتحصنوا من العدو في بلاد العدو وبلاد الإسلام، وإن كانوا قاهرين للعدو فيما يرون، إذا ظنوا ذلك أزيد في قوتهم، ما لم يكن العدو يتناول من المسلمين أو أموالهم شيئًا في تحصنهم عنهم، فإذا كان واحد من المعنيين ضررًا على المسلمين ضاق عليهم إن أمكنهم الخروج أن يتخلفوا عنهم، فأما إذا كان العدو قاهرين فلا بأس أن يتحصنوا إلى أن يأتِيَهُمْ مَدَدٌ أو تحدث لهم قوة، وإن ونى عليهم فلا بأس أن يولوا عن العدو ما لم يلتقوا هم والعدو؛ لأن النهي إنما هو في التولية بعد اللقاء ».

٧٧ - التعليل المقاصدي في « تحقيق مناط إباحة الذبح أو منعه للجيوش » [(٢)]:

« وقد أخبرنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن صهيب مولى عبد الله بن عمرو ابن العاص أن رسول الله ﷺ قال: « **من قتل عصفورًا بغير حقها حوسب بها** ». قيل: وما حقها؟ قال: « **أن يذبحها فيأكلها ولا يقطع رأسها فيرمي به** » [(٣)].

قال الشافعي: « نهى رسول الله ﷺ عن المصبورة عن أكلها، فقد أحل إماتة ذوات الأرواح لمعنيين أحدهما أن يقتل ما كان فيه ضرر لضرره وما كان فيه المنفعة للأكل منه، وحرم أن تعذب التي لا تضر لغير منفعة الأكل، فإذا ذبحنا غنم المشركين في غير الموضع الذي نصل فيه إلى أكل لحومها فيه فهو قتل لغير منفعة، وهم يتقوون بلحومها وجلودها فلم نشك في أن يتقوى بها المشركون حين ذبحناها، وإنما أراد أن يذبحها قطعا لقوتهم. فإن قال: ففي ذبحها قطع للمنفعة لهم فيها في الحياة. قيل: قد تنقطع المنفعة عنهم بأبنائهم لو ذبحناهم وشيوخهم والرهبان لو ذبحناهم، فليس كل ما قطع المنفعة وبلغ غيظهم حل لنا، فما حل لنا منه فعلناه، وما حرم علينا تركناه، وما شككنا فيه أنه يحل أو يحرم تركناه، وإذا كان يحل لنا لو أطعمناهم من طعامنا

---

(١) الأم (٤/١٤٠).　　(٢) المصدر السابق (٧/٣٧٦).

(٣) رواه الشافعي في مسنده، رقم الحديث (١٤٨٣)، وأحمد في مسنده، رقم الحديث (٦٥٥١)، والنسائي في سننه، كتاب الضحايا، باب من قتل عصفورًا بغير حقها، رقم الحديث (٤٥٣٤)، والدارمي في سننه، كتاب الأضاحي، باب من قتل شيئًا من الدواب عبثًا، رقم الحديث (١٩٧٨). وعلق عليه حسين سليم أسد فقال: « إسناده جيد ». [٢/١١٥].

فليس يحرم علينا لو تركنا أشياء لهم إذا لم نقدر على حملها، كما ليس بمحرم علينا أن نترك مساكنهم أو نخيلهم لا نحرقها، فإذا كان مباحًا أن نترك هذا لهم وكنا ممنوعين أن نقتل ذا الروح المأكول إلا للمنفعة بالأكل كان الأولى بنا أن نتركه إذا كان ذبحه لغير منفعة ».

٧٨ - التعليل المقاصدي في « جواز ترك القتال للمرضى والضعفاء » [(١)]:

« ولو شهد القتال من له عذر في ترك القتال من الضعفاء والمرضى الأحرار خفت أن يضيق على أهل القتال؛ لأنهم إنما عذروا بتركه - فإذا تكلفوه فهم من أهله - كما يعذر الفقير الزَّمِنُ بترك الحج، فإذا حج لزمه فيه ما لزم من لا يعذر بتركه من عمل ومأثم وفدية ».

٧٩ - التعليل المقاصدي في « جواز لبس ديباج أو قز ظاهر للمحارب » [(٢)]:

« ما يلبس المحارب مما ليس فيه نجاسة وما لا يلبس والشهرة في الحرب أن يعلم نفسه بعلامة ».

قال الشافعي رحمه اللّه تعالى: « ولو تَوَقَّى المحارب أن يلبس ديباجًا أو قزًّا ظاهرًا كان أحَبَّ إلي، وإن لبسه ليحصنه فلا بأس إن شاء اللّه تعالى؛ لأنه قد يرخص له في الحرب فيما يحظر عليه في غيره ». قال الشافعي: « والحرير، والقز، ليس من الأنجاس، إنما كُرِهَ تَعَبُّدًا، ولو صلّى فيه رجل في غير حرب لم يعد ». قال الشافعي: « ولو كان في نسج الثوب الذي لا يحصن قز وقطن أو كتان فكان القطن الغالب لم أكره لمصَلٍّ خائف ولا غيره لبسه، فإن كان القز ظاهرًا كرهت لكل مصل محارب وغيره لبسه، وإنما كرهته للمحارب لأنه لا يُحْصِنُ إحصان ثياب القز ».

٨٠ - التعليل المقاصدي في « منع قتل البهائم إلا للأكل » [(٣)]:

« قلت للشافعي ﷺ: أفرأيت ما ظفر المسلمون به من ذوات الأرواح من أموال المشركين من الخيل والنحل وغيرها من الماشية، فقدروا على إتلافه قبل أن يغنموه،

---

(١) الأم (١٧٩/٤).

(٢) المصدر السابق (٢٥٣/١).

(٣) المصدر السابق (٢٧٤/٤).

أو غنموه فأدركهم العدو، فخافوا أن يستنقذوه منهم ويقووا به على المسلمين، أيجوز لهم إتلافه بذبح أو عقر أو تحريق أو تغريق في شيء من الأحوال؟ قال الشافعي ﷺ: لا يحل عندي أن يقصد قصده بشيء يتلفه إذا كان لا راكب عليه. فقلت للشافعي: ولِمَ قُلْتَ وإنما هو مال من أموالهم لا يقصد قصده بالتلف؟ قال الشافعي: لفراقه ما سواه من المال؛ لأنه ذو روح يألم بالعذاب ولا ذنب له، وليس كما لا روح له يألم بالعذاب من أموالهم، وقد نُهِيَ عن ذَوَات الأرواح أن يُقْتَلَ ما قُدِرَ عليه منها إلا بالذبح لتؤكل، وما امتنع بما نيل من السلاح لتؤكل، وما كان منها عَدّاءً وضارًّا للضرورة ».

* * *
* *
*

خَاتِمَة

قال الإمام الشافعي: « إن اللَّه خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم، لا معقِّب لحكمه، وهو سريع الحساب، وأنزل عليهم الكتاب تِبيانًا لكل شيء وهدًى ورحمة، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمة لخلقه بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم؛ زيادةً فيما ابتدأهم به من نعمه، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جَنَّتَهُ، والنجاةَ من عذابه، فَعَمَّتْهُم رحمته فيما أثبت ونسخ. فله الحمد على نعمه » (١).

وقال أيضًا: « فكل ما أنزل في كتابه - جل ثناؤه - رحمةٌ وحجةٌ، عَلِمه من عَلِمه وجَهِله من جَهِله، لا يَعْلم من جهله، ولا يَجْهل من علمه » (٢).

إن اللَّه ﷻ لم يخلق شيئًا صغيرًا أو كبيرًا، ظاهرًا أو خفيًّا إلا وله مقصد، ولم يعط شيئًا ولا منعه ولا قلَّلَهُ أو كثَّره إلا لحكمة، وهو سبحانه لم يجعل شيئًا على نحو معينٍّ ولا على شكل معين إلا لغاية، عُرف ذلك أو لم يُعرف.

وكذلك الشأن في كل ما شرع، وفي كل ما أمر به أو نهى عنه، وما حلَّله وما حرمه، وما وضعه من تحديد أو تقْيِيد أو شرط أو ضبط، فكل ذلك له مقاصده وغاياته، و « ليس في الشريعة حُكمٌ واحدٌ إلا وله معنًى وحكمةٌ، يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه » (٣).

وهذا البحث المتواضع قد قادنا بجلاء إلى تَبَيُّنِ مراعاة الإمام الشافعي لمقاصد الشريعة أصولًا وفروعًا، حيث كان حريصًا على اعتبارها في فكره واجتهاده. وكيف لا يكون كذلك وهو من الأئمة الربانيين الذين يقتدى بهم في الامتثال لشرع اللَّه ومراعاة مقاصده؟ وقد تجلى حرصه على اعتبار مقاصد الشريعة ليس في أقواله فحسب بل في أفعاله أيضًا.

---

(١) الرسالة (ص ١٠٦). (٢) المصدر السابق (ص ١٩).

(٣) إعلام الموقعين (٨٦/٢). وانظر: الفكر المقاصدي، للدكتور الريسوني (ص ٣٩) وما بعدها.

كما قادنا هذا البحث إلى الدعوة في مزيد من الدراسة للكشف عن منهج تطبيق مقاصد الشريعة عند علمائنا السلف؛ لكي نكون في صفهم في السير على فهم أحكام الشريعة واستنباطها وتحقيقها في واقعنا الحالي؛ لأنهم أحسن الناس فهمًا للشريعة وأدركهم بمقاصدها.

ومن هنا فلا بد من الرجوع إلى ما تركه سلفنا من مناهج في تمهيد القواعد وتقرير المقاصد التي ما زالت تحتاج إلى مزيد من البحث عنها والعمل على إدراكها وإثباتها وبيانها للناس، على قدر عقولهم وعلى قدر فهمهم، مع تحري تلك المقاصد وتحقيقها بقدر استطاعتهم.

وفي خاتمة هذه الدراسة أرسم خلاصة مشتملة على أهم النتائج التي توصلت إليها، فهي كالآتي:

١ - أن الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أول من استعمل مصطلح « مقاصد الشريعة »، وأول من عبر عنها بكليات الشرع ومصالحها العامة.

٢ - أن مصطلح « مقاصد الشريعة » كان متداولًا عند الإمام الشافعي في كتبه الأصولية عامة والرسالة القديمة خاصة.

٣ - أن علم مقاصد الشريعة ليس علمًا مستقلًّا عن علم أصول الفقه.

٤ - أن الإمام الشافعي أول من صنف في أصول علم المقاصد ووَطّد أركانها في كتاب الرسالة.

٥ - أن الإمام الشافعي له فضل كبير في تقسيم المصالح إلى الضروريات والحاجِيَّات والتحسينيَّات.

٦ - أن الإمام الشافعي أول من تنبه للضروريات الخمس وأشار إليها جملة وتفصيلًا.

٧ - أن الإمام الشافعي قدم المقاصد الضرورية الكلية على القياس الجلِيّ في ترتيب الأدلة.

٨ - أن الإمام الشافعي أول من وضع ضوابط لفهم مقاصد الشريعة التي تسمى بالقصد الإفهامي.

٩ – أن الإمام الشافعي أول من قال بضرورة مراعاة كليات الشريعة ومصالحها العامة في الاجتهاد.

١٠ – أن الإمام الشافعي قسم أحكام الشرع إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلًا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرًا، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

١١ – أن الإمام الشافعي أكثر من اعتبار مقاصد الأحكام كما أكثر في اعتبار مقاصد المكلفين.

١٢ – أن العلماء نقلوا أقوال الإمام الشافعي التي تدل على اهتمامه بمقاصد الشريعة واعتبارها.

١٣ – أن علماء الشافعية هم الرائدون في تأصيل علم المقاصد بعد الإمام الشافعي؛ لأنه قد أشار إلى هذا العلم في كتبه، فلهذا نجدهم يذكرون مسائل هذا العلم في كتبهم.

١٤ – أن مؤلفات إمام الحرمين مشحونة بآراء الإمام الشافعي الأصولية والمقاصدية التي اقتبست من كلامه وكتبه المفقودة الآن، فينبغي للباحث أن ينظر فيها، ولا يكفي أن يحكم على الآراء الأصولية للشافعي في الرسالة الجديدة دون رسالته القديمة. وحبذا لو جمعت هذه الآراء من الكتب الأصولية في بحث أو كتاب مستقل؛ ليسهل الرجوع إليها أو تلحق بكتاب الرسالة الجديدة.

١٥ – أن الإمام الشافعي والإمام الشاطبي يتشابهان في المشروع التجديدي في علم أصول الفقه في بعض الجوانب.

١٦ – أن الإمام الشافعي يعتبر القرآن والسنة في مرتبة واحدة في أصوله.

١٧ – أن الإمام الشافعي بين مقاصد القرآن والسنة في مقدمة رسالته وقعد قواعدها.

١٨ – أن الإمام الشافعي أول من أصل مفهوم الإجماع بمدلوله الاصطلاحي المعروف اليوم.

١٩ – أن الإمام الشافعي أول من ضبط قواعد القياس، وَبَيَّنَ أسسه.

٢٠ - أن خلاصة رأي الإمام الشافعي في أقوال الصحابة أنه إن وجدهم متفقين اعتبر اتفاقهم حجة، وإن وجد لأحدهم قولًا لا يعلم له مخالف اتبعه، وإن وجدهم مختلفين اختار من أقوالهم ما يراه الأقرب إلى الكتاب والسنة وكليات الشريعة ومقاصدها وأصح في القياس.

٢١ - أن الاستحسان الذي أبطله الإمام الشافعي هو القول من غيرْ استناد إلى خبر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على واحد منها. وإبطال هذا النوع من الاستحسان هو من أجل مقصد حفظ الدين.

٢٢ - أن الإمام الشافعي ﷺ يعتمد على المصالح المرسلة، وإن لم تستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأيَ والبعدَ والإفراطَ، وإنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارَّةٍ في الشريعة.

٢٣ - أن الإمام الشافعي قد نص صراحة على الأخذ بقاعدة الذرائع، وجعلها أصلًا من أصول التشريع، واعتبرها في كثير من المسائل الفقهية.

٢٤ - أن الاستحسان الذي يقصد به العمل بأقوى الدليلين أو بالنظر إلى كونه استثناءً من القياس الكلي لا ينكره الإمام الشافعي، بل اعتبره في كثير من المسائل الفقهية.

٢٥ - أن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ يراعي الخلاف، وعلل به في بعض المسائل التي خالف فيها اجتهاده.

٢٦ - أن المقاصد الخمسة واقعة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي مرتبة كالآتي: حفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم حفظ النسل، ثم حفظ العقل، ثم حفظ المال.

٢٧ - أن المحافظة على مقصد حفظ الدين عند الشافعي تظهر في تجديده للدين في زمانه.

٢٨ - أن الإمام الشافعي يراعي المقاصد الشرعية وعلل بها في كثير من المسائل الفقهية.

٢٩ - أن كتاب الأم للإمام الشافعي مشحون بالتعليل المقاصدي الذي لا زال يحتاج إلى كثير من الدراسة والتحليل؛ لاستخراج منهج التعليل بالمقاصد وتوظيفه.

وبعد؛ فإن موضوع مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي موضوع ذو شجون، وما جمعته هنا لا يعدو لمحات خاطفة، ونظرات سريعة، ولعل في هذا ما يفتح مجالًا لدراسة أكثر شمولًا، وأعمق فكرًا، ويكفي أني طرقت موضوعًا جديدًا، وأطمع أن يكون ما قدمت في هذا البحث عن عالِم قريش الذي مَلأَ الأرض عِلمًا قد أسهم في تجلية بعض جوانب العبقرية والنبوغ لإمام قد حقق في عمره القصير للفكر الأصولي ما حققه أعظم الفلاسفة، فكان بحق فيلسوف الإسلام ورائد التأليف المنهجي فيه (١).

قال الإمام أحمد بن حنبل: « الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء، في اللغة واختلاف الناس والمعاني والفقه » (٢).

رحمه اللّٰه رحمة واسعة، ورزقنا التأسي به في طلب العلم والعمل به.

وإني لأرجو المولى الكريم أن أكون قد وفقت لعرض موضوع هذا البحث بشكل يحقق الغاية، ثم إني وإن لم آلُ جهدًا في تأليف هذا البحث وترتيبه، ولم أدخر جدًّا في تسديده وتهذيبه، فلا بد من أن يقع فيه عثرة وزلل، وأن يوجد فيه خطأ وخطل، فلا يتعجب الواقف عليه منه، فإن ذلك مما لا ينجو منه أحد ولا يستنكفه بشر.

وقد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله أنه قال له: « إني صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب، فلا بد أن يوجد فيها ما يخالف كتاب اللّٰه تعالى وسنة رسوله ﷺ، قال اللّٰه تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]. فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب اللّٰه وسنة رسوله فإني راجع عنه إلى كتاب اللّٰه وسنة رسوله » (٣).

وقال المزني: « قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة، فما من مرة إلا وكنا نقف على خَطَأ. فقال الشافعي: « هيه. أبَى اللّٰه أن يكون كتاب صحيحًا غير كتابه » (٤).

---

(١) انظر: أصول الفقه، للشيخ أبي زهرة (ص ١٦).

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٥١/٣٥٠).

(٣) كشف الأسرار (١/٩، ١٠).

(٤) مناقب الشافعي، للبيهقي (٢/٣٦)، وكشف الأسرار (١/٩، ١٠).

فالمأمول ممن وقف عليه أن يسعى في إصلاحه بقدر الوسع والإمكان؛ أداءً لحق الأخوة في الإيمان، وإحرازًا لحسن الأحدوثة بين الأنام، وادخارًا لجزيل المثوبة في دار السلام، واللَّه الموفق والمثيب، عليه أتوكل وإليه أنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ونعم المولى ونعم النصير. وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين.

وكتبه العبد الراجي رحمة ربه:

أحمد وفاق بن مختار بن يعقوب البهانجي الماليزي

عفا اللَّه عنه، وغفر له، ولوالديه، ولشيوخه، ولكافة المسلمين. آمين...

ووافق الفراغ من تسويده بالقنيطرة يوم الثلاثاء:

١٢ ربيع الأول لسنة ١٤٣٠هـ

الموافق ١٠ مارس من سنة ٢٠٠٩م

وصلى اللَّه على سيدنا محمد وآله وسلم.

www.iqraa-pdf.net

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

١ - **آداب الشافعي ومناقبه**: للإمام الجليل أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، قدّم له وحقّق أصوله وعلّق عليه، الشيخ عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، (ط١)، سنة (٢٠٠٣م).

٢ - **الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات**: الألوسي، المكتب الإسلامي - بيروت، (ط٤)، تحقيق: العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني.

٣ - **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي** (ت ٦٨٥هـ): للإمام علي ابن عبد الكافي، السبكي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (١٤٠٤هـ).

٤ - **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**: للدكتور مصطفى البغا، دمشق، دار القلم، (ط٢)، عام (١٩٩٣م).

٥ - **الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**: للدكتور نور الدين الخادمي، سلسلة من مجلة كتاب الأمة، رقم (٦٥)، (ط١)، (١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

٦ - **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**: لخليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، (ط١)، (١٤٠٧هـ).

٧ - **إحياء علوم الدين**: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة - بيروت.

٨ - **إرشاد الساري شرح صحيح البخاري**: أحمد بن محمد القسطلاني، ضبط: محمد عبد العزيز الخالدي، سنة النشر (١٩٩٦م)، (ط١)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٩ - **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمد سعيد البدري أو مصعب، دار الفكر - بيروت، (ط١)، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

١٠ - **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، (ط٢)، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

١١ - **الاستصلاح والمصالح المرسلة**: للأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء، (ط١)، (١٤٠٨هـ)، دار القلم - دمشق.

١٢ - **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**: للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، تعليق وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، (ط١)، عام (١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

١٣ - **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعي**: للإمام جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي الشافعي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

١٤ - **أصول السرخسي**: محمد بن أحمد ابن أبي سهل السرخسي أبو بكر (ت ٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت (١٣٧٢هـ).

١٥ - **أصول الفقه الإسلامي**: للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ودار الفكر، دمشق - سورية، (ط٢)، (١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

١٦ - **أصول الفقه**: للشيخ محمد أبو زهرة (ت ١٣٩٦هـ)، دار الفكر العربي، مصر (١٩٩٧م).

١٧ - **اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي**: للدكتور وليد بن علي الحسين، دار التدمرية، الرياض، (ط١)، (٢٠٠٨م).

١٨ - **الاعتصام**: للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، دار ابن عفان - السعودية، (ط١)، (١٤١٨هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي.

١٩ - **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، (١٩٧٣م).

٢٠ - **الأعلام**: للزركلي، دار العلم الملايين - بيروت، (ط٧)، (١٩٨٦م).

٢١ - **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة الرشد - الرياض، (ط٥)، (١٤١٧هـ)، تحقيق: ناصر العقل.

٢٢ - **الأم**: للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، (ط٢)، (١٣٩٣هـ).

٢٣ - **الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد**: للدكتور أحمد نحراوي، مكتبة الشباب، القاهرة، (ط١)، (١٩٨٨م).

٢٤ - **الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية**: للدكتور علي جمعة، دار الرسالة، القاهرة، (ط١)، (٢٠٠٤م).

٢٥ - **الأمنية في إدراك النية**: للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت ٦٨٣هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (١٩٨٤م).

٢٦ - **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**: للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، (ط١)، (١٩٩٧م).

٢٧ - **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**: للإمام ولي الله الدهلوي، دار ابن حزم، (ط١)، (١٩٩٩م).

٢٨ - **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار**: لصالح بن محمد بن نوح العمري الشهير بالفلاني (ت ١٢١٨هـ)، دار المعرفة - بيروت (١٣٩٨هـ).

٢٩ - **البحر المحيط في أصول الفقه**: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م). لبنان - بيروت.

٣٠ - **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: للإمام علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، (ط٢)، (١٩٨٢هـ).

٣١ - **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الشافعي (ت ٨٠٤هـ)، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، (ط١)، (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).

٣٢ - **البرهان في أصول الفقه**: للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء - المنصورة - مصر، (ط٤)، (١٤١٨هـ).

٣٣ - **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**: منصور علي ناصيف، دار الفكر، سنة النشر (٢٠٠٠م).

٣٤ - **تاريخ بغداد**: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٣٥ - **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل**: أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عبد الله الشافعي (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر - بيروت (١٩٩٥م).

٣٦ - **تأسيس الشافعي علم أصول الفقه**: مقال الدكتور قلعه جي في ندوة الإمام الشافعي: الاحتفاء بذكرى مرور (١٢) قرنًا على وفاته، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة - إيسيسكو (١٤١٥هـ).

٣٧ - **التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه**: للدكتور محمد الدسوقي، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

٣٨ - **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: للشيخ أبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

٣٩ - **تحفة الرأي السديد**: للشيخ أحمد بك الحسيني، طبعة فرج الله زكي الكردي، بالقاهرة، سنة (١٣٢٦هـ).

٤٠ - **تحفة الفقهاء**: علاء الدين السمرقندي، ٥٣٩هـ، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م).

٤١ - **تخريج الفروع على الأصول**: محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، (ط٢)، (١٣٩٨هـ)، تحقيق: د. محمد أديب صالح.

٤٢ - **تذكرة الحفاظ**: للحافظ شمس الدين عثمان بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٤٣ - **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: للقاضي عياض؛ دار مكتبة الحياة ليبيا؛ تحقيق: أحمد بكير محمود.

٤٤ - **التعين في شرح الأربعين**: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ)، تحقيق: أحمد محمد عثمان، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، (ط١)، (١٩٩٨م).

٤٥ - **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، بيروت: دار الفكر (١٩٨٥م).

٤٦ - **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، (ط٢) (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

٤٧ - **تقريب التهذيب**: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢)، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

٤٨ - **التقرير والتحرير في علم الأصول**: ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، دار الفكر - بيروت (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

٤٩ - **التكافل الاجتماعي في الإسلام**: للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة.

٥٠ - **تكملة المجموع شرح المهذب**: للإمام علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، محمود مطرحي، دار الفكر - بيروت، (ط١)، (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

٥١ - **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي معوض، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

٥٢ - **التمهيد في أصول الفقه**: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت ٥١٠هـ)، المحقق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم. الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، سنة النشر (ط١) (١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م).

٥٣ - **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، مؤسسة الرسالة - بيروت، (ط١)، (١٤٠٠هـ).

٥٤ - **تهذيب الأسماء واللغات**: للعلامة أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت.

٥٥ - **تهذيب الكمال**: يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة - بيروت، (ط١)، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

٥٦ - **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، الناشر: دار الكتب العلمية، (ط١)، سنة الطبع (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

٥٧ - **تيسير التحرير**: محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه (ت ٩٧٢هـ)، دار الفكر.

٥٨ - **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: للإمام أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الفكر - بيروت (١٤٠٥هـ).

٥٩ - **جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**: للإمام الحافظ زين الدين عبد الرحمن ابن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، دار الفكر (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).

٦٠ - **الجامع لأحكام القرآن**: للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب - القاهرة، (ط٢)، (١٣٧٢هـ).

٦١ - **الجانب الاقتصادي في فقه الإمام الشافعي**: للدكتور محمد الدسوقي، في ندوة الإمام الشافعي: الاحتفاء بذكرى مرور اثني عشر قرنًا على وفاته، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة - إيسيسكو (١٤١٥هـ).

٦٢ - **جمع الجوامع وشرحه للمحلي مع حاشية البناني**: العلامة الشيخ عبد الرحمن بن جار الله البناني (ت ١١٩٨هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، (ط٢)، سنة (١٣٥٦هـ).

٦٣ - **حاشية ابن عابدين**: للإمام محمد أمين، الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، دار الفكر - بيروت، (ط٢)، (١٣٨٦هـ).

٦٤ - **حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل ومعه حاشية العدوي على الخرشي**: محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، ضبط: زكريا عميرات، سنة النشر (١٩٩٧م)، (ط١)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٦٥ - **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: للإمام محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر - بيروت.

٦٦ - **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي**: حاشية العطار على جمع الجوامع: حسن العطار، دار الكتب العلمية (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، لبنان - بيروت.

٦٧ - **حاشية قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين**: شهاب الدين أحمد بن أحمد ابن سلامة القليوبي (ت ١٠٦٩هـ)، شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة (ت ٩٥٧هـ)، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر (١٤١٩هـ / ١٩٩٨م)، مكان النشر لبنان - بيروت.

٦٨ - **حجة الله البالغة**: للإمام الشيخ أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي (ت ١١٧٦هـ)، تعليق وضبط: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

٦٩ - **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، (ط٤)، (١٤٠٥هـ).

٧٠ - **الدر المختار**: للحصكفي، مع حاشية ابن عابدين، دار الفكر، سنة النشر (١٣٨٦هـ)، مكان النشر بيروت.

٧١ - **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، المحقق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٧٢ - **رسالة في رعاية المصلحة**: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (٦٥٧ - ٧١٦هـ)، المحقق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، (ط١)، (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

٧٣ - **الرسالة**: الإمام الحجة محمد بن إدريس الشافعي، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الكتب العلمية.

٧٤ - **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**: تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود دار النشر: عالم الكتب - لبنان - بيروت (ط١)، (١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

٧٥ - **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: للإمام أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٧٦ - **روضة الناظر وجنة المناظر**: للإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، (ط٢)، (١٣٩٩هـ).

٧٧ - **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**: محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (ط٤)، (١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م).

٧٨ - **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض (١٤٠٤هـ).

٧٩ - **سنن ابن ماجه**: للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت.

٨٠ - **سنن أبي داود**: للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

٨١ - **سنن البيهقي الكبرى**: للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

٨٢ - **سنن الترمذي**: للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٨٣ - **سنن الدارمي**: للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي- بيروت، (ط١)، (١٤٠٧هـ).

٨٤ - **سنن سعيد بن منصور**: أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت ٢٢٧هـ)، دار العصيمي، الرياض (١٤١٤هـ)، (ط١)، المحقق: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد.

٨٥ - **سير أعلام النبلاء**: للإمام محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، (ط٩)، (١٤١٣هـ).

٨٦ - **الشاطبي ومقاصد الشريعة**: للدكتور حمادي العبيدي، دار قتيبة، (ط١)، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

٨٧ - **الشافعي حياته وعصره - آراؤه الفقهية**: للشيخ محمد أبو زهرة (ت ١٣٩٦هـ)، دار الفكر العربي - القاهرة (ط٢).

٨٨ - **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**: لسلطان العلماء عزّ الدِّين عبد العزيز بن عبد السَّلام السُّلمي (ت ٦٦٠هـ)، تحقيق إياد خالد الطبَّاع، طبع دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ودار الفكر - دمشق - سورية، (ط٢)، (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

٨٩ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير (١٤٠٦هـ).

٩٠ - **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٣هـ)، المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط١) (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

٩١ - **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**: للإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت ١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (١٤١١هـ).

٩٢ - **الشرح الكبير**: لأبي البركات سيدي أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ)، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

٩٣ - **شرح الكوكب المنير**: للعلامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢ هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

٩٤ - **شرح تنقيح الفصول**: لشهاب الدين القرافي؛ مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر، (ط١)، (١٤١٨هـ).

٩٥ - **شرح مختصر الروضة**: نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة (ط١)، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).

٩٦ - **شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، الناشر عالم الكتب (١٩٩٦م)، بيروت.

٩٧ - **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان**: للشيخ محمد الخضر حسين، تقديم وتحقيق: د. محمد عمارة، دار نهضة مصر، (ط١)، (١٩٩٩م).

٩٨ - **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت (١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م)، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

٩٩ - **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**: للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تعليق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

١٠٠ - **صحة أصول مذهب أهل المدينة**: للإمام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، مطبعة الإمام، بمصر.

١٠١ - **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط٢)، (١٤١٤هـ / ١٩٩٣م).

١٠٢ - **صحيح البخاري أو الجامع الصحيح المختصر**: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت. (ط٣)، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).

١٠٣ - **صحيح الجامع الصغير وزيادته**: الألباني: محمد ناصر الدين المكتب الإسلامي - بيروت. أشرف على طبعه زهير الشاويش ، (ط٣)، (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م).

١٠٤ - **صحيح مسلم**: للإمام مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٠٥ - **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**: للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، والدار المتحدة، (ط٦)، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

١٠٦ - **طبقات الشافعية الكبرى**: للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.

١٠٧ - **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**: للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، إشراف ومراجعة: صدقي جميل العطار، دار الفكر، (ط١)، (١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

١٠٨ - **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**: لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني؛ تحقيق دراسة وفهارس عبد العظيم الديب - القاهرة: دار نهضة مصر (١٩٨١م).

١٠٩ - **فتاوى الإمام النووي** المسماة « بالمسائل المنثورة »: ترتيب تلميذه الإمام علاء الدين ابن العطار (ت ٧٢٤هـ)، تحقيق وتعليق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية - بيروت، (ط٦)، (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

١١٠ - **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: لشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

١١١ - **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، المحقق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، سنة (١٤١٥هـ / ١٩٩٤م).

١١٢ - **فتح القدير**: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، (ط١)، (١٣٥٥هـ).

١١٣ - **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**: للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت ٦٨٣هـ)، تصحيح وضبط: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

١١٤ - **فقه إمام الحرمين**: للدكتور عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء - المنصورة - مصر، (ط٢)، (١٤٠٩هـ).

١١٥ - **فقه الزكاة**: للدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة - بيروت، (ط٧)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

١١٦ - **الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية**: أ. د. عبد الوهاب بن إبراهيم بن محمد أبو سليمان، (ط٢)، جدة: دار الشروق، عام (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).

١١٧ - **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**: محمد الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (ط١)، (١٤١٦هـ).

١١٨ - **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي**: (بحث دبلوم الدراسات العليا): أعدها محمد عبدو، تحت إشراف الدكتور أحمد الريسوني، كلية الآداب - الرباط (١٩٩٦م).

١١٩ - **الفكر المقاصدي عند الإمام مالك**: د. محمد نصيف العسري، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، (ط١)، (٢٠٠٨م).

١٢٠ - **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**: للدكتور أحمد الريسوني، سلسلة من مجلة كتاب الجيب: العدد (٩)، منشورات الزمن (١٩٩٩م).

١٢١ - **فلسفة مقاصد التشريع**: خليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة.

١٢٢ - **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**: الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين، تقديم وتعليق وضبط: لشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

١٢٣ - **في ظلال القرآن**: سيد قطب، دار الشروق - القاهرة، (ط١٧)، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

١٢٤ - **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: للإمام محمد بن عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، (ط١)، (١٣٥٦هـ).

١٢٥ - **القاموس المحيط**: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٩٨٦م).

١٢٦ - **القرآن والسنة جوامعهما وفوارقهما**: للدكتور زيد بو شعراء (مقرر جامعي في مادة أصول الفقه) جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

١٢٧ - **قواطع الأدلة في الأصول**: أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (١٩٩٧م).

١٢٨ - **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: لسلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٢٩ - **القواعد الصغرى أو الفوائد في اختصار المقاصد**: لسلطان العلماء عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي (ت ٦٦٠ هـ)، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر، (ط١)، (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

١٣٠ - **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**: للدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر - دمشق، (ط١)، (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).

١٣١ - **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**: لمصطفى مخدوم، دار إشبيليا، السعودية، (ط١)، (١٤٢٠هـ).

١٣٢ - **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**: لعلاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، (ط١)، سنة (١٤٠٤هـ).

١٣٣ - **لسان العرب**: للإمام محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، (ط١).

١٣٤ - **اللمع في أصول الفقه**: للشيرازي، دار ابن كثير، تحقيق: محيي الدين مستو ويوسف بديوي (ط٣)، (١٤٢٣هـ).

١٣٥ - **ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين**: لعبد الجليل عيسى أبو النصر - القاهرة: دار الشعب (١٩٧٤م).

١٣٦ - **المبسوط**: للإمام أبي بكر محمد ابن أبي سهل شمس الدين السرخسي (ت ٤٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت (١٤٠٦هـ).

١٣٧ - **المجتبى من السنن**: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط٢)، (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

١٣٨ - **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: للإمام علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، دار الريان للتراث - القاهرة، ودار الكتاب العربي - بيروت، (١٤٠٧هـ).

١٣٩ - **مجموع الفتاوى**: للإمام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، القاهرة (١٤٠٤هـ).

١٤٠ - **المجموع شرح المهذب**: للإمام مُحيِي الدين يَحْيَى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر - بيروت، (ط١)، (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

١٤١ - **محاضرات تعميق التخصص**: لأستاذنا الدكتور فريد الأنصاري - حفظه الله - لطلبة وحدة الفتوى ومقاصد الشريعة والمجتمع سنة (٢٠٠٣م).

١٤٢ - **المحصول في أصول الفقه**: القاضي أبو بكر ابن العربي المعافري المالكي، تحقيق: حسين علي البدري، دار البيارق - الأردن، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٤٣ - **المحصول في علم الأصول**: للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، (ط١)، (١٤٠٠هـ).

١٤٤ - **المحكم المحيط الأعظم في اللغة**: علي بن إسماعيل بن سيده؛ تحقيق مصطفى السقا، حسن نصار، عبد الستار أحمد فراج، وآخرون. القاهرة: معهد المخطوطات العربية (١٩٩٩م - ١٩٥٨م).

١٤٥ - **مختار الصحاح**: للإمام محمد ابن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار القلم - بيروت.

١٤٦ - **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: عبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، (ط٢)، (١٤٠١هـ).

١٤٧ - **المستدرك على الصحيحين**: للإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (١٤١١هـ / ١٩٩٠م).

١٤٨ - **المستصفى من علم الأصول**: للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تقديم وتعليق وضبط: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

١٤٩ - **مسند أبي داود الطيالسي**: للإمام سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي (ت ٢٠٤هـ)، دار المعرفة - بيروت.

١٥٠ - **مسند الشافعي محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي**، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٥١ - **المسودة في أصول الفقه**: عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم آل تيمية، الناشر: المدني - القاهرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٥٢ - **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**: لعبد الوهاب خلاف، (ط٤)، (١٣٩٤هـ)، دار القلم - الكويت.

١٥٣ - **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

١٥٤ - **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**: الدكتور فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط١)، (٢٠٠٤م).

١٥٥ - **مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي** (بحث دبلوم الدراسات العليا): أعدها الدكتور فريد الأنصاري، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، كلية الآداب - الرباط، السنة الجامعية (١٤١٠هـ / ١٩٨٩ - ١٩٩٠م).

١٥٦ - **المصلحة في التشريع**: للدكتور مصطفى زيد، دار اليسر، (ط٢)، (٢٠٠٦م).

١٥٧ - **المعجم الكبير**: سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، (ط٢)، (١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م).

١٥٨ - **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث - القاهرة، (ط٢)، (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م).

١٥٩ - **معجم لغة الفقهاء**: معجم لغة الفقهاء عربي - إنكليزي: د. محمد روا قلعة جي، د. حامد صادق قنيبي، دار النفائس - بيروت - لبنان، (ط٢)، (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م).

١٦٠ - **معجم مقاييس اللغة**: لأحمد بن فارس، دار الجيل - بيروت، تحقيق: عبد السلام هارون (ط١)، (١٤١١هـ).

١٦١ - **معرفة السنن والآثار**: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى الخسروجردي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨هـ)، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، صدر عن دار الوفاء بمصر، سنة (١٤١٢هـ).

١٦٢ - **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر - بيروت.

١٦٣ - **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**: للإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر - بيروت، (ط١)، (١٤٠٥هـ).

١٦٤ - **مغيث الخلق في ترجيح القول الحق**: للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشهير بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، بهامشها: إحقاق الحق وإبطال الباطل: للعلامة محمد زاهد الكوثري، المطبعة العصرية - بيروت، (ط١)، (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).

١٦٥ - **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد شمس الدين بن القيم، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٦٦ - **مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي**: دراسة مصطلحية: (بحث لنيل دكتوراه الدولة): للدكتور إدريس الفاسي الفهري، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، كلية الآداب - فاس، السنة الجامعية (٢٠٠١ - ٢٠٠٢م).

١٦٧ - **مقاصد الشريعة الإسلامية**: للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر المنساوي، دار الفجر - ماليزيا، ودار النفائس - عمان، (ط٢)، (٢٠٠١م).

١٦٨ - **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**: للعلامة علال الفاسي (ت ١٣٩٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، (ط٥)، (١٩٩٣م).

١٦٩ - **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**: للدكتور عبد المجيد النجار، طبعة دار الغرب الإسلامي، (ط١)، سنة (٢٠٠٦م).

١٧٠ - **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**: للدكتور يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس - عمان، (ط١)، (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).

١٧١ - **مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص**: الباحثة يمينة ساعد بوسعادي، دار ابن حزم - بيروت، (ط١)، (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م).

١٧٢ - **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**: للدكتور محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، دار الهجرة، (ط١)، (١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

١٧٣ - **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**: للدكتور يوسف حامد العالم، دار الحديث، القاهرة، ودار السودانية بالخرطوم، (ط٣)، (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).

١٧٤ - **المقدمات والممهدات**: لابن رشد الجد الأندلسيّ (ت ٥٢٠هـ)، دار صادر - بيروت.

١٧٥ - **مقدمة ابن خلدون**: للعلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

١٧٦ - **من أعلام الفكر المقاصدي**: للدكتور أحمد الريسوني، دار الهادي - بيروت، (ط١)، (٢٠٠٣م).

١٧٧ - **مناقب الإمام الشافعي**: للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الأزهر للتراث - القاهرة، (ط١)، (٢٠٠٨م).

١٧٨ - **مناقب الشافعي**: للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث - القاهرة.

١٧٩ - **المنثور في القواعد**: للإمام بدر الدين محمد بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: الدكتور تيسير فائق محمود، ومراجعة: عبد الستار أبو غدة. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، (ط١)، (١٩٨٢م).

١٨٠ - **المنخول من تعليقات الأصول**: للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق وتعليق: محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، (ط٣)، (١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

١٨١ - **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**: للإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ خليل مأمون، دار المعرفة، (ط٤)، (١٤١٨هـ / ١٩٩٧م).

١٨٢ - **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه والأصول تأصيل وتحليل**: أ. د. عبد الوهاب ابن إبراهيم بن محمد أبو سليمان، الطبعة الأولى، مكة المكرمة، المكتبة المكية، عام (١٤٢٠هـ).

١٨٣ - **الموافقات**: للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبي زيد، تعليق وتخريج وضبط: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، (ط١)، (١٤١٨هـ / ١٩٩٧م).

١٨٤ - **الموسوعة الفقهية**: تصدرها وزارة الأوقاف - الكويت (١٤٠٨هـ).

١٨٥ - **موطأ الإمام مالك**: للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - مصر.

١٨٦ - **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**: للدكتور جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر - دمشق، (ط١)، (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م).

١٨٧ - **النسل**: للدكتورة فريدة بنت صادق زوزو، مكتبة الرشد - الرياض (١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).

١٨٨ - **نشر البنود على مراقي أبي السعود**: تأليف سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب.

١٨٩ - **نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية**: للإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت ٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث - مصر (١٣٥٧هـ).

١٩٠ - **نظرية الاستحسان**: لأسامة الحموي، دار الخير، بيروت، ودمشق، (ط١)، (١٤١٢هـ).

١٩١ - **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**: للدكتور حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي - القاهرة، (١٩٨٨م).

١٩٢ - **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**: للدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة - مصر، (ط ١)، (١٩٩٧م).

١٩٣ - **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**: لإسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط١)، (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م).

١٩٤ - **نفائس الأصول في شرح محصول الرازي**: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الطبع: مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، سنة الطبع: (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)، (ط١).

١٩٥ - **نهاية السول شرح منهاج الوصول**: للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (ط١)، (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

١٩٦ - **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**: شمس الدين محمد ابن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، مع حاشية الشبراملسي في الوسط وحاشية الرشيدي في أسفلها، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، (٢٠٠٣م).

١٩٧ - **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، دار الجيل - بيروت (١٩٧٣م).

١٩٨ - **الهداية شرح بداية المبتدي**: لأبي الحسن علي ابن أبي بكر ابن عبد الجليل الرشداني المرغيناني، (ت ٥٩٣هـ). الناشر المكتبة الإسلامية - بيروت.

١٩٩ - **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت (١٤١٤هـ).

بحوث ومقالات باللغة الماليزية:

1 - " Kelayakan Dan Kedudukan Mahasiswa Sebagai Penerima Zakat Menurut Perspektif Islam " Jurnal Pengurusan JAWHAR (2011).

2 - Persepsi Dan Pengetahuan Pelajar Terhadap Bantuan Zakat Serta Proses Permohonannya: Kajian Di Universiti Al-Azhar, Kaherah, Mesir. Penyelidikan Universiti Sains Islam Malaysia.

3 - Undang-Undang Jenayah Islam: Keunggulan Syariah Islamiah Dari Aspek Hukuman Qisas " Seminar Syariah Dan Undang-Undang, USIM (2010).

4 - Penggunaan Kaedah Maqasid Syariah Dalam Fatwa Masa Kini, " Muzakarah Ahli-ahli Jawatankuasa Fatwa Seluruh Malaysia Kali Pertama, JAKIM, (2011).

5 - Pengaplikasian Kaedah Maqasid Syariah Dalam Fatwa, Seminar Perundangan Islam Kontemporari, UnisZa. (2011).

السيرة الذاتية للمؤلف

أ. د أحمد وفاق بن مختار.

ولد بولاية بهانج، ماليزيا سنة (١٣٩٩هـ / ١٩٧٨م)

حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، تخصص مقاصد الشريعة، من جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب بمكناس، المغرب.

حاصل على دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الدراسات الإسلامية، تخصص مقاصد الشريعة، من جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب بمكناس، المغرب.

حاصل على الإجازة في الدراسات الإسلامية، من جامعة ابن طفيل، كلية الآداب بالقنيطرة، المغرب.

أستاذ محاضر بكلية الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ماليزيا.

له بحوث ومقالات في الدراسات الإسلامية:

١ - مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي: (أطروحة دكتوراه)، من جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب بمكناس، المغرب. وهو هذا الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ.

٢ - اعتبار قصد الشارع في الفتوى من خلال فتاوى الإمام النووي: (دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الدراسات الإسلامية)، من جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب بمكناس، المغرب.

٣ - المقاصد الشرعية وأثرها في القواعد الفقهية الخمس الكبرى: (بحث الإجازة في الدراسات الإسلامية)، من جامعة ابن طفيل، كلية الآداب بالقنيطرة، المغرب.

٤ - الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي: (مقالة فائزة بمسابقة كاتب الألوكة).

٥ - قواعد المقاصد في الحسبة: (بحث مقدم في مؤتمر مقاصد الشريعة) بالجامعة الوطنية الماليزية، ماليزيا.

٦ - الخطوات المنهجية لبناء المجتمع الإسلامي من خلال وظائف النبوة: (بحث مقدم في مؤتمر السنة النبوية) بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ماليزيا.

٧ - تأسيس الإمام الشافعي علم أصول الفقه وعلاقته بمقاصد الشريعة: (مقالة في مجلة كلية الشريعة والقانون) بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ماليزيا.

رقم الإيداع

٢٠١٣/١٦٦٠٣

الترقيم الدولي I.S.B.N

978-977-717-117-5